IZPP φ INTERNATIONALE ZEITSCHRIFT FÜR PHILOSOPHIE UND PSYCHOSOMATIK
Erstes offenes E-Journal für fächerübergreifende Theoriebildung in Philosophie und Psychosomatik sowie ihren Grenzgebieten
Herausgeber: Wolfgang Eirund und Joachim Heil
ISSN: 1869-6880

IZPP 8. Ausgabe 1/2013 „Mann und Frau“
Erscheinungsdatum 15. Juni 2013

Inhaltsverzeichnis

IZPP Φ INTERNATIONALE ZEITSCHRIFT FÜR PHILOSOPHIE UND PSYCHOSOMATIK
Erstes offenes E-Journal für fächerübergreifende Theoriebildung in Philosophie und Psychosomatik sowie ihren Grenzgebieten
Herausgeber: Wolfgang Eirund und Joachim Heil ISSN: 1869-6880

Wie wollen wir über Mann und Frau sprechen?
„Un père, une mère, c‘est élémentaire!“, so lautet ein Slogan, der auf Demonstrationen gegen die Öffnung des staatlichen Eheinstituts für gleichgeschlechtliche Lebensgemeinschaften in Frankreich zu hören war. Skandiert wurde er in Teilen von Konservativen, katholischen Traditionalisten, von Mitgliedern der in der Opposition stehenden UMP, der rechtsextremen Partei Front National, aber auch von Teilen der sogenannten bürgerlichen Mitte. Er richtet sich gegen sozialpolitische Umwälzungen die über Europa hinausgehend – die gleichgeschlechtliche Ehe wird derzeit z.B. in Nord- und Südamerika heiß diskutiert und zum Teil auch umgesetzt – ältere und regelrecht ‚eingefleischte‘ hermeneutische Bedingungen unseres gesellschaftlichen Zuganges zu uns selbst und zur Welt transformieren.

Als elementar wird eine Paarung, eine Dichotomie, eine Antinomie, eine Dualität, ein Passungsverhältnis von Mann und Frau oder auch die Differenz jedoch insbesondere erfahren, weil mit ihr tiefenpsychologische Prozesse verbunden sind, die sich durch die in unserem Kulturkreis üblichen Sozialisationsprozesse im Familienumfeld eingegraben haben in das kollektive Bewusstsein jeweiliger Identität. Mit anderen Worten, und das wird auch an den Diskussionen um die Einführung von „Homoehe“ und „Betreuungsgeld“ in der Bundesrepublik deutlich: Mann und Frau stehen nicht für sich, können nicht für sich alleine oder neutral diskutiert werden.

Die Darstellung des Verhältnisses von Mann und Frau stellt insofern immer schon eine politische Entscheidung dar, als dass Männer und Frauen in der Paarung ‚Vater und Mutter‘ in elementaren pädagogischen und entwicklungspsychologischen Verhältnissen standen und in irgendwelchen Formen auch noch morgen stehen sollen. Mann und Frau waren spätestens mit Freud ‚Vater und Mutter‘ unserer ödipal strukturierten Welt. Sie wurden in dieser Paarung, und dies hat nicht zuletzt die Psychoanalyse herausgestellt, als elementar für die Bildung, für die Psycho- und Soziogenese von Identitäten erfahren. An der Frage, wie heute wissenschaftlich über sie gesprochen wird, entscheidet sich die Frage mit, *in welcher Form und auf welche Weise* es Mütter und Väter der morgigen Welt geben wird. Vor aller wissenschaftlichen Erläuterung steht damit die Rede von Mann und Frau in einem gegenwärtigen kulturellen Zusammenhang, der die Bestimmung dieses Verhältnisses zum elementaren sozialpolitischen Mittel der Gestaltung von Zukunft macht. Selten zuvor also war ein Thema der IZPP so politisch wie dieses.

„Wie wollen wir über Mann und Frau sprechen?“, haben wir deshalb im *call for papers* zu dieser Ausgabe gefragt. Und in der Tat stellt die dieser Frage zugrundelegende These eine Provokation dar. Wir wollten mit Ihr die Behauptung zur Diskussion stellen, dass von Mann und Frau in einer Terminologie der Neutralität nicht gesprochen werden kann, sondern dass, wenn Äußerungen über Mann und Frau keine mehr oder weniger verdeckten religiösen Bekenntnisse zugrunde liegen sollen, ihnen politische Überzeugungen zugrunde liegen müssen. Diese Provokation haben unsere Autoren vernommen und in je ganz unterschiedlicher Weise darauf reagiert.

Nika Daryan und **Anja Kraus** stellen in Ihrem phänomenologisch-anthropologischen Beitrag „*Körper und Geschlechtlichkeit. Skizze einer anthropologisch-phänomenologischen Perspektive*“ eine ganz andere und fast

gegensätzlich zu nennende Sichtweise dar. Die Autorinnen legen nahe, dass das Sprechen über Geschlechtlichkeit und damit die Möglichkeit, von ihr als dem Spielraum kultureller Zusammenhänge auszugehen, an eine unüberwindliche Grenze stößt: Die „Unhintergehbarkeit des leiblichen Daseins des Menschen“ bildet das methodische Zentrum Ihrer Untersuchung, welche von diesem Punkt aus am Phänomen von Geburt und Schwangerschaft „tatsächliche Formen der Geschlechtlichkeit“ diskutiert. Dass „die Perspektivität unserer gelebten Leiblichkeit, und damit auch unsere Geschlechtlichkeit, den anderen Perspektiven, die wir gegenüber uns selbst, anderen und der Welt einnehmen können, voraus geht“ transportiert jedoch nicht weniger gesellschaftspolitisches Potential als die Infragestellung geschlechtsspezifischer Erkenntniszugänge, welche in Ihrem Beitrag Claudia Simone Dorchains vornimmt. Denn das Essay von Kraus und Daryan wendet sich gegen die „Gefahr, dass tatsächliche Formen der Geschlechtlichkeit verleugnet oder auch verschleiert werden“ und tritt schließlich für die Vermeidung dessen ein, „dass das Streben nach gesellschaftlicher Gleichwertigkeit in Strategien der Homologisierung des Menschen einmündet.“

Durch den Beitrag von **Claudia Simone Dorchain** hingegen wird ins Bewusstsein gerufen, dass wir uns, bevor wir uns darauf verständigen können, wie wir über Mann und Frau sprechen wollen, darüber verständigen müssen, wie wir in der Vergangenheit über Mann und Frau gesprochen haben und wie wir es heute tun. Sie tritt in ihrem Essay „*Männersache Logik. Das ‘bewegliche‘ Vorurteil geschlechtsspezifischer Erkenntniszugänge*“ dabei einen Schritt zurück, indem sie nach den ideen- und kulturgeschichtlichen Entwicklungen der Verhältnisse von Geschlechtlichkeit und Erkenntnis fragt. Dabei stellt sie ein epochen- und kulturkreisübergreifendes Vorurteil heraus, welches je in der indischen Weisheitslehre, der griechischen Antike und der neuplatonischen Mystik wurzelt und in der Behauptung identisch und formulierbar wird, es gebe geschlechtsspezifische Erkenntnisarten und Wahrheitszugänge. Wie emanzipatorisch brisant jedoch eine solche Kritik der sexuellen Vernunft ins Politische hineinragt, wird spätestens dann deutlich, wenn Dorchain auf die Konsequenz des geschichtlichen Fragens für unser heutiges Verständnis drängt: „Existieren überhaupt männliche und weibliche Erkenntniszugänge als solche oder wird nicht vielmehr ein bestimmter Erkenntniszugang als männlich *interpretiert*, wenn er kulturell tonangebend ist?“

Wo jedoch kulturelle Diskurse, Konstruktionen oder Zuschreibungen auf leibliche Grenzen stoßen, stellt sich die Frage, was dieser Gegenüberstellung verschiedener Ansätze der Erklärung von Geschlechtlichkeit zugrunde liegt?

Die Differenz selbst, so könnte man nach der Lektüre des Beitrags „*Lässt sich Differenz denken? Beitrag zur Frage der Repräsentanz sexueller Differenz*“ von **Elfriede Löchel** antworten, nämlich als „uneinholbare, unheilbare Differenz des Subjekts zu sich selbst, die sich in der Sexualität, im sexuellen Leib verkörpert, der immer ‚anders‘ ist.“ Mit dieser Perspektive, nämlich „Differenz nicht als etwas Vorgängiges, Fassbares – als Sache – denken zu müssen, sondern sie als Prozess begreifen zu können“ wäre nicht nur ein Streit um die Vorausgängigkeit von Leib oder Sprache und Kultur in eine neues Licht gerückt, denn Leibhaftigkeit, wird sie „als etwas nie ganz Übersetzbares“ ernstgenommen, stellt als verkörperte Differenz selbst Ansprüche an die Sprache als „der Schauplatz, an dem es sich entscheidet, ob Differenz stattfindet oder nicht.“ Denn, so stellt die Autorin insbesondere an Freuds Kastrationsmodell und dessen Aufnahme im Fachdiskurs heraus: „Die Theoriebildung bleibt kontaminiert, affiziert von infantilen Erfahrungen, die wahrhaft skandalös und traumatisch waren und sind für das narzisstische Ich, das sich am liebsten rund und ganz und heil und omnipotent hätte.“ Das politische Credo dieses Ansatzes fällt folglich für den Diskurs aus und richtet sich damit auf die Art und Weise unseres Sprechens über sexuelle Differenz: „Solange wir das Nichtwissen, die Unentscheid-

barkeit offen halten, sind wir – auch im theoretischen Denken – vor Identitätsfixierungen und -verhärtungen gefeit. Dazu ist aber erforderlich, bisweilen viel Unsicherheit auszuhalten.“

Die „Differenz als Differenz“ im Verhältnis von Mann und Frau zu thematisieren, wäre im Anschluss an den Beitrag *Abnehmende Information. Die Unterscheidung von Frau und Mann in Gesellschaft*, *Politik und Philosophie* von **Sigbert Gebert** wohl als ein von ihm selbst ironisch „tiefgründig“ genannter philosophischer Diskurs zu bezeichnen, den es zu überwinden gelte und der, wie uns der Autor in einem gesellschaftspolitischen und -historischen Überblick nahe legt, auf einer unglücklichen und schwer zu durchschauende Verquickung von Philosophischem und Politischem aufruht. Gegen jene Verquickungen, die sich unter anderem durch das Paradox aufspielen, dass die „Gleichstellungspolitik Ungleichstellung produziert, Frauen als Frauen sichtbar macht, obwohl die Frau nicht als Frau, sondern als Interessenträger gleich zu berücksichtigen ist“, empfiehlt Gebert – bei allen Schwächen – bei dem Modell *sex* (biologisches Geschlecht) und *gender* (soziales Geschlecht) zu bleiben. Sein Versuch einer abgeklärten und methodisch ungebundenen Herangehensweise mündet politisch in der Formulierung einer Utopie des Pragmatischen: „Spielte das Geschlecht faktisch keine Rolle mehr, wäre auch Frauenpolitik und mit ihr eine gemeinsame Identität überflüssig, aber auch „tiefgründige“ philosophische Diskussionen: Die Frau/Mann-Unterscheidung diente dann nur noch zur Beziehungsbildung und als Hinweis auf die Gebärfähigkeit und ihre Folgen.“

Ebenfalls auf die Begrifflichkeiten *sex* und *gender* im Kontext des Verhältnisses von Mann und Frau bezieht sich **Benjamin Hintz** in seinem Beitrag *Wenn Aliens uns geschaffen hätten – Konstruktiv(istisch)e Gedanken über Frauen*, *Männer und die Welt*. Dies allerdings von einer radikal konstruktivistischen Position her, aus deren Sicht „uns die *interaktiv hergestellte* soziale Wirklichkeit als *objektive Realität* gegenüber“ tritt. So kann der Autor mit Judith Butler die Unterscheidung von biologischem und sozialem Geschlecht damit verwerfen, dass „erst durch den gesellschaftlichen Diskurs ‚sex‘ als das radikal Nicht-konstruierte hervorgebracht“ wird und damit nichts weiter ist als „eine weitere kulturelle Kategorie“. „‚Sex‘ ist immer schon ‚gender‘ gewesen.“ Die Weise, wie der Autor seinen, dem amerikanischen Pragmatismus nahen Konstruktivismus gegenüber der abendländischen Tradition der Ontologie – als die in der Folke von Platon eintretende „Verherrlichung des Immateriellen“ – abgrenzt, diskutiert nicht lediglich noch einmal die Frage eines *epistemologischen* Vorranges eines kulturellen, sprachlichen oder leiblichen Wirklichkeitsmodells im Bezug auf die Frage nach dem Geschlecht. Vielmehr bewertet er jede Weltanschauung von vorneherein hinsichtlich des Maßstabes ihrer *politischen Wirkungen* und stellt in Bezug auf die ontologische wissenschaftliche Tradition heraus: „Denn etwas, das gemäß seines Wesens auf eine *bestimmte* Weise als seiend ... betrachtet wird, hat zur Folge, dass es auch so wie es eigentlich ist erhalten bleiben soll. Andernfalls gilt es als entartet.“ Gegen diesen, im wahrsten Sinne des Wortes ‚konservativen‘ politischen Machtanspruch ontologisierender Wissenschaftlichkeit über den Einzelnen will sein Konstruktivismus in Bezug auf die Geschlechterordnung dazu beitragen, „dass Geschlecht nicht als naturalisierte, vorgegebene, einschränkende und ausschließende Kategorie Wirkungen entfaltet, sondern unserer eigenen Verantwortung übertragen wird.“ Ein Plädoyer für die Befreiung eines demokratischen und künstlerischen Diskurses über das Verhältnisses von Mann und Frau, so kann man den Autor verstehen.

Dass Konstruktionen von Geschlecht schließlich nicht nur gesellschaftspolitische Wirkungen, sondern gesellschaftspolitische Konstruktionen auch psychologische Wirkungen entfalten, wird nicht zuletzt an der psychotherapeutischen Praxis deutlich. **Michael Hettich** weist in seinem Praxisbericht *Die erste Tagesklinik für Männer* nicht nur darauf hin, dass Männer „auf psychische Probleme anders reagieren als Frauen“, sondern

führt ihre zunehmende therapeutische Bedürftigkeit auf deren Situation wachsender gesellschaftlicher Funktionslosigkeit zurück. Der „Misere“ jener „Auslaufmodelle der Evolution“ versucht die von ihm geleitete und vorgestellte Tagesklinik für Männer zu begegnen. Die Herausforderungen mit denen er dabei konfrontiert ist, erheben sich da, wo die gesellschaftspolitischen Zuschreibungen von Männlichkeit der Zeit hinterherhinken: „Männliches Rollenverständnis und die Grundeinstellung ‚selbst ist der Mann‘“ führen nicht nur zu einer Abneigung gegen Formen von psychotherapeutischer Hilfe, den Leidensformen von „Depressionen, Burnout, Posttraumatischen Belastungsstörungen, Angststörungen sowie Persönlichkeits- und Verhaltensstörungen“ begegnet es zudem mit „dysfunktionalen Bewältigungsstrategien“ in „sozialem Rückzug, vermehrtem Alkoholkonsum, das Sich-in-die-Arbeit-Stürzen, vermehrtem Risikoverhalten oder dem Ausüben von Extremsportarten“. Durch einen Fächer von *kognitiv-verhaltenstherapeutisch und achtsamkeitsbasierten* Therapie- und Gruppentherapieangeboten werden den Rehabilitanden Räume eröffnet, „auf männerspezifisches Rollenverhalten zunehmend zu verzichten, zu lernen Schwäche zuzulassen und Hilfe anzunehmen“.

Psychotherapeutische Praxis setzt mitunter dort an, so zeigt die Tagesklinik für Männer, wo gesellschaftliche Rollenerwartungen auf individuelle und biographische Wirklichkeit trifft. Als biographische Praxis erhebt sie, neben der politischen Praxis, somit ebenfalls einen Anspruch an das wissenschaftliches Sprechen.

Theoriebildung und wissenschaftliche Sprache will ihrem Selbstverständnis nach jedoch einem eigenen, einem epistemologischen Anspruch gerecht werden. Begriffe werden ‚de-finiert‘, also ihr Bedeutungsraum abgegrenzt im Bemühen um möglichst hohe Präzision des dargestellten Wissens. In solch ausgemessenen Fachsprachen erklären wir notfalls sogar, warum gesprochene Sprache so anders ist und sein muss; wie in ihr das Zusammentreffen der umweltlichen Wirklichkeit mit dem Seelischen spürbar wird; wie und warum sie assoziative Räume herstellt; dass sie uns immer nur vor dem Hintergrund unserer kulturellen Voraussetzungen verstehbar wird; und wie emotional ihre jeweilige biografische und kulturelle Symbolik getragen wird. Eben durch diese Voraussetzungen drückt solche alltägliche Kommunikation weit mehr Wissen aus, als uns in ihrem Vollzug bewusst wird. Und doch kehren wir wieder und wieder zur Begrenzung des Wortes zurück, als wären die eigenen Assoziationen riskant oder im besten Fall nicht relevant. – Um dem entgegenzutreten haben wir auch in dieser Ausgabe künstlerische Arbeiten zum Thema integriert. Kunst kann die Eigenschaften unserer alltäglichen Kommunikation so verdichten, dass sich uns ein Deutungsbewusstsein aufzwingt. Auch sie transportiert ein Wissen - allerdings nicht bereinigt durch die Begrenzung erklärender Definitionen, sondern in offener, immer auch emotional getragener symbolischer Assoziation: drei Bilder – ohne Titel – von **Nora Katthöfer** sowie das Gedicht *ein abend* von **Sören Heim**.

Außerdem freuen wir uns auch in dieser Ausgabe wieder, Ihnen Beiträge außerhalb unseres Themenschwerpunktes vorstellen zu dürfen:

Henrik Holm nimmt in seinem Beitrag „*Verspannung im Denken. Zur Verkrampfung und Therapie in der Religionsphilosophie Martin Heideggers*“ den Namen unserer Zeitschrift zum Anlass, Philosophie und Psychosomatik in einer besonderen Weise ins Verhältnis zu setzen. Die Philosophie, genauer das als Religionsphilosophie enttarnte Denken, Martin Heideggers versteht er als Symptome eines individuellen religionspsychologischen Konflikts, einer metaphysisch-psychologischen Verkrampfung des gebürtigen Meßkirchers. Aus der Perspektive christlicher Theologie bewertet der Autor dabei dessen Philosophie insbesondere hinsichtlich des Konfliktes einer aus dem Christentum stammenden Erlösungsbedürftigkeit des Menschen und der

Unmöglichkeit Ihrer Erfüllung im Rahmen des Konzeptes der *Eigentlichkeit*, das, so Holm, einem „Versuch der Selbsterlösung“ entspringt. Er stellt dabei heraus, dass Heidegger „mit seinem Versuch, sich im Rahmen einer selbstkonstruierten Kunstreligion – die seinen philosophischen Forderungen aber nicht gerecht wird – zu reflektieren, gescheitert ist.“

Matthias Mayer hingegen widmet sich in seinem Beitrag „*Freiheit als Modell. Zur Debatte zwischen Philosophie und Neurowissenschaften*“ den durch die moderne Hirnforschung evozierten Herausforderungen eines philosophischen Freiheitsbegriffes. Die einer Entmächtigung des Ichs entgegentretenden Tendenzen erkennt er dabei als historisch erläuterbare Ausbrüche einer „unabgegoltenen Sache“ des in Form eines Leib-Seele Dualismus introjezierten Verhältnisses von Natur und Gnade, bzw. Schöpfer und Geschöpf: „Die Angst vor *dem* Gehirn oder *dem* Unbewussten (als selbsttätigen Institutionen) ist nichts anderes als die Folge der *Verlegung Gottes in uns selbst*.“ Trotzdem hält der Autor einem kompatibilistischen Freiheitsbegriff, wie ihn Benjamin Libet – bekannt durch die nach ihm benannten Experimente – vertritt, für keine Lösung. Vielmehr schlägt Mayer angesichts der unter anderem schon durch Freud herausgestellten Gespaltenheit, Vielschichtigkeit und Veränderlichkeit von Wille und Ich einen kosmologischen Freiheitsbegriff vor, der sich im Rahmen eines *spekulativen Materialismus* von seiner objektiven Seite her als *Möglichkeitsform von Materie*, im Rahmen der menschlichen Subjektivität jedoch als zu erlernende *Einsicht in die Notwendigkeit* äußert.

Dass Sie sich ebenso wie wir in die erhellenden und kontroversen Beiträge unserer Autoren vertiefen können, wünschen Ihnen

Wolfgang Eirund – *Herausgeber*

Joachim Heil – *Herausgeber*

Bastian Zimmermann – *Wissenschaftliche Redaktion*

IZPP^Φ INTERNATIONALE ZEITSCHRIFT FÜR PHILOSOPHIE UND PSYCHOSOMATIK
Erstes offenes E-Journal für fächerübergreifende Theoriebildung in Philosophie und Psychosomatik sowie ihren Grenzgebieten
Herausgeber: Wolfgang Eirund und Joachim Heil
ISSN: 1869-6880

Körper und Geschlechtlichkeit. Skizze einer anthropologisch-phänomenologischen Perspektive

Nika Daryan und Anja Kraus

Zusammenfassung

Ein grundlegender Aspekt des menschlichen Daseins liegt in der geschlechtslogischen Aufspaltung menschlicher Existenz in zwei Kategorien von Körpern.[1] Gegenstand dieses Beitrags ist die Entwicklung einer anthropologisch-phänomenologischen Perspektive auf Geschlechtlichkeit, genauer auf Weiblichkeit.[2] Unter dieser Perspektive betrachtet steht der menschliche Körper als Ausgangspunkt für die gesellschaftliche Konstitution von Geschlecht im Mittelpunkt geschlechtslogischer Betrachtungen. (vgl. Wulf 2009b) Gut eingeführt und geläufig ist indes die umgekehrte Sichtweise respektive die Hypothese der Konstitution von Geschlechtlichkeit im Zuge der Vergesellschaftung des Menschen, von deren Darlegung dieser Beitrag seinen Ausgang nimmt.

Schlüsselwörter

Logik des gender, gender/sex, Phänomenologie, Anthropologie

Abstract

A fundamental aspect of human being is the separation of the human existence into two categories of bodies, based on the logic of gender.

The subject of this contribution is the development of an anthropological-phenomenological perspective on sexuality, in particular on femininity. From this point of view the human body constitutes social gender respectively it forms the centre of the logic of gender. (cf. Wulf 2009b) The rather familiar, reversed perspective respectively the hypothesis of the constitution of sexuality by the socialisation of human beings is the starting point of this contribution.

Keywords

logic of gender, gender/sex, phenomenology, anthropology

1 Vergesellschaftete Körper oder ‚Gender' und ‚Sex'

Zumeist im ungeborenen Zustand (intrauteral ca. im 5. Monat) bereits wird einem Körper eine der möglichen zwei (Geschlechts-) Kategorien zugeschrieben – es sei denn, die Schwangerschaft wird ohne ärztliche Aufsicht (d.h. ohne institutionelle Kontrolle) vollzogen oder die werdenden Eltern entscheiden sich bewusst gegen diese Offenlegung organischer Ausprägung. In einem solchen Bestimmungsakt wird dem jungen, sich formenden Körper zugleich eine soziokulturelle Identität zugesprochen. Diese drückt sich in den verschiedensten gesellschaftlichen Dimensionen aus, so beispielsweise sprachlich. Die Namensgebung in Form weiblicher und männlicher Namen ist geschlechtslogisch strukturiert (dies zeigt sich meist an den Wortendungen: Michaela, Michael);[3] auch die Nutzung der Personalpronomen wie *sie* und *er* zeigt die geschlechtslogische Differenzierung der Sprache als eine signifikante Dimension menschlichen Zusammenlebens.

Dabei offenbart uns das 20. Jahrhundert, dass die Geschlechtslogik[4] nicht ausschließlich in der organischen Differenz zwischen dem einen und dem anderen Körper begründet liegt, sondern auch die Folge gesellschaftlicher Eingliederung ist. In den Blick tritt damit, dass das gesellschaftliche Verständnis von Weiblichkeit und Männlichkeit historisch betrachtet alles andere als statisch ist.

Eine in westlichen Gesellschaften heute verbreitete Strategie besteht darin, den gesellschaftlichen Dualismus der Geschlechtlichkeit, insbesondere in Hinblick auf seine Materialität, sukzessive zu überwinden. Bspw. sind mit dem Schlagwort der *Intersexualität* eine Akzentuierung der geschlechtslogischen Unbestimmbarkeit des Menschen sowie die Qualifizierung der Geschlechtlichkeit als ein imaginäres Produkt verbunden. Indem auf die kulturelle, besonders auf die performative Dimension von Geschlechtskonstruktionen verwiesen und der künstliche Charakter von männlichen oder weiblichen Identitätsformen aufgewiesen wird, wird die Relevanz der materiellen, also körperlich-biologischen Geschlechtlichkeit grundsätzlich in Frage gestellt. Zugleich werden damit die diversen Formen geschlechtslogischer Indifferenz gesellschaftlich legitimiert. So haben sich die Ausdrucksformen von Geschlechtlichkeit und ihre Praxen insbesondere im 21. Jahrhundert im Hinblick auf Versuche einer geschlechtslogischen Neutralisierung von Praxisformen, Gegenständen und Vorstellungen stark verändert. Allerdings scheint dieses Unternehmen nicht vollständig zu gelingen. So gilt etwa in Hinblick auf die Geschlechtslogik der Kleidung, dass der Rock trotz zahlreicher Innovationsversuche seitens der Modedesigner-innen als kulturelles Produkt keinen Eingang in die gängige männliche Kleidungspraxis gefunden hat – Ausnahmen stellen etwa die schottische Kultur, die Kleidungspraxis von Transvestiten oder individuelle Vorstöße gegen die konventionelle Kleiderordnung dar. Die Praxis des Hosentragens hat sich hingegen, zumindest im westlichen Kulturraum, ihrer vormals geschlechtslogischen Grenzen größtenteils entledigt; zugleich sind MännerHosen und FrauenHosen aber insofern zumeist deutlich voneinander verschieden, als FrauenKörper andere Formen als MännerKörper aufweisen und die Kleiderschnitte diesen Formen, von Durchschnittswerten ausgehend, angepasst werden. Neben der Mode ist auch die Raumnutzung durch eine geschlechtslogische Aufteilung geprägt. Viele Erfahrungsräume sind mittlerweile in Bezug auf die Geschlechtlichkeit der sie nutzenden Körper formell neutral gehalten (in Schweden sind sogar die WC-Bereiche in öffentlichen Gebäuden geschlechtsneutral ausgewiesen). Dennoch besteht die formalisierte Trennung in männliche und weibliche oder in gemeinschaftliche Räume an vielen Stellen explizit und implizit weiter.

Die Atavismen in Mode und Raumaufteilung sind Zeichen der Habitualisierung von Geschlechtlichkeit. An solchen und anderen Phänomenen vergesellschafteter Körperlichkeit wird deutlich, dass die Geschlechtlichkeit als Form des In-der-Welt-Seins des Menschen auf Verkörperungsprozessen im Sinne eines Sich-Zeigens einer Institution oder einer sozialen Gruppe unter bestimmten soziokulturellen und historischen Bedingungen beruht. Dabei wird die Veränderbarkeit von Geschlechtlichkeit heute nicht nur auf der Ebene des *gender* (als die kulturellen, gesellschaftlichen und historischen Zuschreibungen von Geschlechtlichkeit) angesetzt, sondern auch als die Möglichkeit eines direkten, selbstgewollten operativen Eingriffs in den Körper (beispielsweise Penis- oder Brustimplantat) auf der Ebene des *sex* erachtet.

Wie konnte sich diese sehr stark gesellschaftlich geprägte Sicht auf Geschlechtlichkeit etablieren?

Mit Simone de Beauvoir (1951) ist es für den europäischen Zivilisationsprozess charakteristisch, dass im Streben nach einer Vervollkommnung des Individuums zur Frau oder zum Mann hin die Frau als das Andere des Mannes betrachtet und konstituiert wird. Instituiert durch Außenkontrolle und Inkorporierung würde auf der Grundlage eines bestimmten Menschenbilds (ausgehend nämlich vom gesellschaftlichen Status des weiß-

häutigen, westlichen, vernünftig denkenden MännerKörpers) eine geschlechtslogische Zurichtung des Inneren vollzogen.

Wie tiefgreifend gesellschaftlich-geschichtliche Inkorporierungsprozesse von Geschlechtlichkeit die Moderne auszeichnen, hat auch insbesondere Michel Foucault (1983) aufgezeigt: Vorgefundene Formen von Geschlechtlichkeit beruhten auf Disziplinierungsprozessen des Körpers. Je nachdem, welche diskursiv vorstrukturierten geschlechtlichen Praxen inkorporiert würden, bildeten sich Formen und Aspekte einer weiblichen oder einer männlichen gesellschaftlich bestimmten Geschlechtsidentität aus.

Nach Pierre Bourdieu (1982, 1987, 1998) vollzieht sich die geschlechtslogische Strukturierung des Körpers, d.h. die Ausprägung genderspezifischer Praxisformen durch Habitualisierung. Mit Habitualisierung erklärt er die Tatsache, dass die geschlechtslogischen Dimensionen der Subjektivierung dem Zugriff des in weiten Teilen unbewusst vergesellschafteten Menschen weitgehend entzogen sind. Es handelt sich dabei um ein mehr oder weniger *schweigendes* Körperwissen (vgl. Bergstedt u.a. 2012), das der Reflexion nur teilweise verfügbar ist.

Grundsätzlich steht der Begriff des Habitus für ein Bündel an *strukturierenden und strukturierten Strukturen* bzw. Formen der Konstruktion gesellschaftlicher Verhältnisse und deren instruktiver Wirkung, durch die sich nach Bourdieu soziale Ungleichheit reproduziert. Für anthropologische Überlegungen ist am Habituskonzept insbesondere relevant, dass damit die theoriegeschichtlich gut eingeführte analytische Trennung zwischen Psyche und Leib oder Innen und Außen materiell und immateriell nicht mitvollzogen wird. Theoretisch relevant ist dagegen die Unterscheidung *Intersubjektivität und Interobjektivität*. Das heißt, der Habitusbegriff beschreibt die Körper-Welt-Relation und das Zusammenspiel der Eigenlogik des menschlichen Körpers mit den gesellschaftlich objektivierten Kräften im Sinne inkorporierter Praxisformen. Es handelt sich beim Habituskonzept um einen praxeologischen Erklärungsansatz menschlichen Handelns unter gesellschaftlich-geschichtlich dynamischen Gesichtspunkten. Der Praxisbegriff wird also an die Unternehmung geknüpft, die Prozesshaftigkeit des menschlichen Daseins herauszuarbeiten. Von dieser Prozesshaftigkeit wird angenommen, dass sie sich räumlich als bestimmt und als zeitlich unbestimmt zeigt. Im Habitus drücken sich in der Praxis eines Menschen bestimmte symbolische Figurationen aus. In habituell verankerten Bewegungsformen vollzieht der menschliche Körper eine mimetische Angleichung an bestimmte kollektiv geteilte imaginäre Menschenbilder. Durch die Inkorporierung bestimmter Vorstellungsbilder schreiben sich die Regeln gesellschaftlicher Institutionen in den Körper ein und ermöglichen es ihm, als Teil einer bestimmten Ordnung zu fungieren. Der Habitus ist also eine verkörperte, in die reale Welt gelangte Seinsweise des Imaginären einer Gesellschaft. Am Prozess der Habitualisierung zeigt sich in anthropologischer Hinsicht, so Christoph Wulf (2009a), das Spiel von *actio* und *passio*, von Intersubjektivität und Interobjektivität. Es handelt sich dabei um einen Prozess der Körperbildung. Im Zusammenspiel des Körpers mit der Welt stellen sich eine bestimmte Körperform und die dazugehörigen Praktiken her. Nicht zuletzt beschreibt der Habitusbegriff auch den geschlechtslogisch strukturierten Modus der Subjektivierung.

2 Konstituierende Leiblichkeit und Geschlechtlichkeit

Anthropologisch gesehen sind die Geburt und der Tod die Momente, in denen die Relevanz und die Tragweite des *schweigenden* Körperwissens als für das menschliche Dasein konstitutiv zum Ausdruck kommen. Beide Ereignisse können jedoch weder durch ein individuelles Bewusstsein noch können sie gesellschaftlich-

kollektiv zureichend antizipiert werden. Sie sind am Beispiel *anderer* oder *in actu* bei sich selbst wahrnehmbar. Die Fremd- und die Selbstwahrnehmung aber unterscheiden sich in den Situationen von Geburt und Tod in qualitativer Hinsicht sehr grundsätzlich voneinander. Geschlechtslogisch ist hierbei signifikant, dass alle Menschen geboren werden und alle Menschen sterben, jedoch nur ein Körpertypus, welcher die organische Voraussetzung dafür mitbringt, also eine Gebärmutter usw. besitzt, ein neues menschliches Lebewesen auf die Welt bringen kann.

In Bezug auf Geschlechtlichkeit lässt sich hier also eine Konstante festmachen, die in erster Linie auf einer grundlegenden materiellen Differenz beruht. Männlichkeit und Weiblichkeit wird also nicht nur gesellschaftlich, sondern auch durch den Fakt ausdifferenziert, dass FrauenKörper gebären können und MännerKörper nicht. Aus dieser anthropologisch-phänomenologischen Perspektive lassen sich Schwangerschaft und Gebären als rein weibliche Praxen bestimmen, nämlich als ein körperlicher Reifungsprozess und als der körperliche Vollzug der Entbindung. Es handelt sich hierbei um genuin weibliche Erfahrungsformen, die für einen männlichen Körper nicht herstellbar sind.[5] Die Gebährfähigkeit wird zwar dann für die menschliche Reproduktion obsolet, wenn eine Eizelle im Reagenzglas befruchtet wird, eine Maschine als Prothese des Körpers den Reifungsprozess des Embryos übernimmt und damit auch die Niederkunft umgangen wird. Dies ändert jedoch nichts an der Tatsache, dass der männliche Körper Schwangerschaft und Geburt nicht vollziehen bzw. an sich selbst nicht erleben kann. Nur der weibliche Körper ermöglicht diese (Selbst-) Erfahrung, und damit ist ihm grundsätzlich ein größerer Erfahrungsspielraum gewährt als dem männlichen Körper. Schwangerschaft und Geburt sind also eine Art Bastion des weiblichen Körpers, an der sich zugleich die Unhintergehbarkeit des leiblichen Daseins des Menschen zeigt.

Um der Unhintergehbarkeit des leiblichen Daseins des Menschen heuristisch nachzugehen, bietet es sich daher an, dieses Privileg der Frau zum Ausgangspunkt zu nehmen.

Ein solches Vorgehen impliziert, dass eine Kritik an geschlechtslogischen Kategorisierungen an dieser Heterologie ansetzen sollte. Andernfalls besteht die Gefahr, dass tatsächliche Formen der Geschlechtlichkeit verleugnet oder auch verschleiert werden. Vermieden wird damit ferner, dass das Streben nach gesellschaftlicher Gleichwertigkeit in Strategien der Homologisierung des Menschen einmündet. Denn ein Plädoyer für soziokulturelle Vielfalt schließt auch mit ein, die Eigenlogik des weiblichen und männlichen Körpers als Möglichkeit, ja als Gabe des menschlichen Körpers zu verstehen.

3 Zugriff der Institution auf den (weiblichen) Körper

Am institutionell gerahmten Gebärvorgang zeigen sich zunächst signifikant einige vergesellschaftete Aspekte von Geschlechtlichkeit. Denn unter der Voraussetzung, dass eine Geburt professionell begleitet wird, wird die Geburtssituation durch die gezielten Instruktionen seitens der verschiedenen Teilnehmer-innen des Geburtsdispositivs strukturiert. So sind bereits zur Begleitung und Kontrolle der Schwangerschaft diverse Maßnahmen vorgesehen. Auch zur Überwachung des Gebärvollzugs und für die Nachsorge steht ein medizinischer, paramedizinischer und sozialer Apparat bereit, dem sich wenige werdende Mütter entziehen. Das professionelle Verhalten des medizinischen und des pflegerischen Personals ist in der Regel dadurch gekennzeichnet, neben fachlichen Informationen vor allem die (fachlich) richtigen Instruktionen zu geben. Diese Instruktionen können kognitive Anteile haben, rekurrieren aber auch auf körperlich vermittelte Konstitutionsprozesse, die wiederum selbst instruktiv wirksam sind. Das heißt, Hebammen und Ärzte beziehen sich bei ihren teilwei-

se bedingungslos autoritären Instruktionen nicht nur auf Fachwissen, sondern in hohem Maße auch auf ihre Intuition und auf ihren Praxissinn, der mit Bourdieu als das Wirksamwerden eines Habitus ausgelegt werden kann, aber noch andere Dimensionen hat.

Wir gehen im Folgenden der These nach, dass solche Instruktionen einen Gebärvorgang überhaupt erst ermöglichen. Zugleich wird am Beispiel des Geburtsaktes und ausgehend von einigen Aspekten der subjektiven Dimensionen von Weiblichkeit in dieser Situation die Unhintergehbarkeit des Körpers auf der einen Seite und die geschlechtslogische Zurichtung des Körpers auf der anderen Seite als ein aktuelles Spannungsfeld innerhalb des menschlichen Lebens vertiefend dargestellt.

4 Mutterschaft, eine Bastion der Weiblichkeit?

Grundsätzlich gibt es *den einen* Gebärvorgang nicht. Der Geburtsvorgang wird, rein empirisch betrachtet, im Detail von einer Gebärenden zur anderen äußerst verschieden wahrgenommen und im Nachhinein unterschiedlich beschrieben. Diese Varianz der Wahrnehmung von Gebären führen wir auf die verschieden ausgeprägte Fähigkeit zurück, sich den vielen Gesichtspunkten des Vollzugs menschlicher Körperlichkeit zuzuordnen, die hier ins Spiel kommen. Dazu gehört es auch, sich im Gebärakt den diversen Formen der Nötigung, des Zwangs und den Instruktionen zu unterwerfen, die der Gebärenden unter Umständen zuvor so nicht bekannt gewesen sein mögen. Denn während des Gebärens verschaffen sich auf der einen Seite Momente grotesker Körperlichkeit, solche des Nichtwissens, der puren Dynamik, der Fremdheit als ontologische Verfasstheit des Menschen und sogenannte „(Mund-) Höhlenereignisse“ (vgl. Föllmer 2009) Raum. Zugleich sind weiterhin wohlgeformte Artikulationen möglich und es ergehen verbale Instruktionen an die Gebärende, die sie versteht und denen sie weitestgehend folgt. Zugleich greifen in einer für das sich transformierende Leben essentiellen Weise Prozesse, die wir im Folgenden als Generierung von Körperwissen beschreiben. Insbesondere die Gebärende bedarf mehr als eines Habitus, um sich auf diese Situation einlassen zu können.

Die Vermittlung zwischen Ich und Selbst, gelebtem und natürlichem Leib, zwischen Ich und Nicht-Ich wird im Vorgang des Gebärens intensiviert oder auch überhaupt erst angestoßen. Denn gegenüber der sich objektiv-gegenständlichen, durch Sprache und Reflexivität strukturierten Alltagswelt herrscht in dieser Situation Präobjektives, Präverbales, Präreflexives vor. Eine Gebärende muss diesen Dimensionen in einem eventuell für sie bislang ungeahnten Maße Raum geben, da allein dieses Sich-Einlassen in der Gebärsituation Leben erhaltend oder sogar schenkend ist. Während wir uns, außer im Sterben, zu allen unseren körperlichen Verfasstheiten verhalten können, ist es für die Gebärende unabdingbar, dem körperlich sich Ereignenden absolut Folge zu leisten, also streng genommen nicht selbst Stellung dazu zu beziehen. Dabei wird im Geburtsakt zugleich deutlich, dass die Körperlichkeit dem fragmentierten rationalen Subjekt Potenzen zuspielt, von denen es zuvor vielleicht keine Ahnung hatte. Der Körper vollzieht den Geburtsvorgang und die damit einhergehenden Neustrukturierungen, die auf die Mutterschaft vorbereiten, auf präobjektive, präverbale, präreflexive Art und Weise selbst. Wird dieser Vollzug auch offenbar individuell zu verschieden wahrgenommen, um kommuniziert werden zu können, so wird doch von allen Gebärenden letztlich ein tiefgreifender Verzicht auf Sinneinsicht verlangt. Denn die enormen Schmerzen stehen in keinem Verhältnis zu der Wahrnehmung des eigenen, ansonsten in der Regel eher gesunden Körpers und der sich aus dieser Selbstwahrnehmung ergebenden Beziehungen zu sich selbst, zu anderen und zur Welt. Sinn macht allein das einer anderen Person geschenkte Leben.

Zugleich wird der Gebärenden während des Geburtsvorgangs überdeutlich, dass ihr Körper erster Adressat nicht nur individueller Instruktionen, sondern auch Adressat diverser gesellschaftlicher Konstruktionen ist, und es zeigt sich, dass diese Normierungen, Konzepte und Imaginationen unbewusst eine instruktive Wirkung entfalten können. Gesellschaftliche und kulturelle Konstruktionen zeigen sich auch in dem die Niederkunft begleitenden Instruktionsgeschehen. Wie gesagt bleibt der Gebärenden nichts anderes übrig, als diese Instruktionen zu befolgen. Unter bestimmten Umständen kann es aber auch notwendig sein, dass sich die Gebärende gegen gesellschaftliche, den Körper betreffende Konstruktionen richten muss, um sich dem Geburtsvorgang hingeben zu können. Man denke an stark beschämende Konstrukte des Gebärens als etwas Dunkles, Naturhaftes, gar Tierhaftes – die Mutter als Abjekt (vgl. Julia Kristeva 1983) –, die zu überwinden sind bzw. durch die eine Gebärende hindurchgehen muss, damit ein Einlassen auf den Vollzug und ein Befolgen der mit diesem verbundenen Zwänge gelingt. Solche Konstrukte werden in der Regel dadurch verwunden, dass (etwa in Aussagen wie: *neues Leben gebären*, *Leben schenken* etc.) auf den gelebten Leib rekurriert wird, der in seiner Selbstgegebenheit, Unmittelbarkeit und Authentizität die Räume des Sozialen, die Dimensionen der Geschichte und die der Kultur auch unterwandert (Merleau-Ponty 1994), d.h. ihnen anthropologisch-phänomenologisch betrachtet gerade nicht in jeder Hinsicht habituell unterworfen ist.

Der gelebte Leib zeigt sich nicht nur an den individuellen physischen Dispositionen wie beispielsweise Lebensalter oder gesundheitliche Konstitution. In der Erfahrung der Entbindung wird einer werdenden Mutter auch deutlich, dass der Körper maßgeblich daran beteiligt ist, dass der Mensch seine Lebensweise immer wieder grundsätzlich neu anzulegen hat, um immer neue Herausforderungen meistern zu können. So übernimmt der Säugling bereits während der Wehen und dann während des Heraustretens aus dem Mutterleib eine Art Alleinherrschaft über diesen. In der Folge treten am eigenen Leib Veränderungen ein, welche insbesondere eine Mutter, die sich entschieden hat, ihr Kind zu stillen – zerknirscht leidend oder auch stark fasziniert, in jedem Falle selbstinstruktiv – akzeptieren, kaum aber beeinflussen kann. Im Kontakt mit dem kleinen, ihr zunächst noch unbekannten Kind werden für sie vor allen Dingen die aufmerksamen, individuellen, konstituierenden, gestaltenden, findigen, aber auch passiven, in ihren Möglichkeiten begrenzten, immer wieder an ihre Grenzen stoßenden Dimensionen der eigenen leiblichen Existenz erfahrbar, wie sie insbesondere in der leibphänomenologischen Theoriebildung (Merleau-Ponty, Waldenfels etc.) facettiert werden. Auf leiblich vermittelte Weise instruieren sich Mutter und Kind gewissermaßen gegenseitig. Das *Wie* der jeweils angemessenen Reaktion der Mutter ist in seinen vielfältigen Formen durch keine Wesens- oder Zielbestimmung abgesichert. Es erweist sich für die Mutter als ein stets je noch zu Schaffendes. (vgl. Waldenfels 2004, S. 39) Dabei kann einzig und allein ihre situationsübergreifende Handlungsintelligenz der Mutter in dieser Situation Sicherheit geben, die wie Michael Polanyi (1985) zeigt, als ein *implizites Wissen* den Verlauf überhaupt jeder Handlung bestimmt. So kann die Frau hier an sich selbst feststellen, dass ihrem Körper respektive ihrem gelebten Leib in der nonverbalen Interaktion mit dem Neugeborenen eine gewisse *Findigkeit* eignet. (vgl. Waldenfels 2004) Etwa stellt der eigene Leib hier – manchmal unversehens – aktiv eine bestimmte mit dem Baby geteilte Atmosphäre oder Stimmung her oder er initiiert ein Handlungsgeschehen. Die Mutter nimmt dann an sich selbst wahr, dass sie auf die Lebensäußerungen des Kindes re-agiert, ganz ohne dass irgendwelche gedanklichen oder willentlichen Anstrengungen damit verbunden sind. Die Interaktion mit dem kleinen Kind wird auf diese Weise gestaltet.

Es entfaltet sich also von Beginn an in vielen Fällen ein intensives, leiblich vermitteltes Responsivitätsgeschehen zwischen Mutter und Säugling. Ein solches beruht allerdings keinesfalls darauf, dass die beiden, wie oft behauptet, eine Dyade bilden. (vgl. Dornes 1993) Dies wird spätestens am zweiten Kind deutlich, dessen

Säuglingszeit sich für die Mutter sicherlich ganz anders als das des ersten Kindes, also keineswegs vorherbestimmt symbiotisch, ausnimmt. Einige Säuglinge ‚strafen‘ ihre Mutter mit Geschrei, wenn sie auch nur eine kleine Anspannung oder Nervosität an ihr wahrnehmen. Andere freuen sich sichtlich über jede an ihren Bedürfnissen orientierte Zuwendung, selbst wenn die sich ihnen zuwendende Person gereizt und müde ist.

Dabei antwortet ein Kind auf die körperlichen Äußerungen der Mutter allerdings nur selten verständig und empathisch-nachsichtig. So tritt in einem solchen Vermittlungsgeschehen in der Regel auch ein kognitiv kaum fassbares und unüberwindliches Distinktionswissen auf den Plan. Säugling und Mutter machen dann die Erfahrung der Befremdung durch den jeweils anderen. Diese kann auch pathologische Züge annehmen. (vgl. Studien von Reck u.a. 2001) Kommen Säugling und Mutter aber zu einer gemeinsamen, für beide befriedigenden *Lösung*, so kann in einem solchen Prozess, der den kognitiven Konstrukten letztlich unzugänglich ist, der gelebte Leib (zumindest kurzzeitig) das emanzipative Potential irreduzibler Freiheit im Anderen entfalten. Das Baby ist darauf angewiesen und es kann sogar sterben, wenn ein solches Ereignis über eine lange Zeit hinweg ausbleibt.

Zusammenfassend stellen wir fest, dass während des Gebärprozesses und in der Zeit danach ein Erfahrungswissen die zentrale Rolle spielt, das von verbalen, aber vor allem von solchen Instruktionen her zu begreifen ist, die nicht kognitiv, sondern körperlich vermittelt auf eine Person, vor allem auf die Mutter, zukommen. Dies sind in erster Linie Prägungen des eigenen Verhaltens und Handelns durch dieses selbst. Hinzu treten instruktive eigene und fremde Körperbilder bzw. -konstrukte. Unbewusste und bewusste, kulturell vermittelte bzw. fremdbestimmte und eigenständige, aktive und passive Anteile sind hier miteinander verschränkt. Der gelebte Leib hingegen ist letztlich der dominante Bezugspunkt. Zugleich gehen all diese Aspekte eines impliziten, unterschwelligen, prozeduralen Instruierens und instruiert Werdens oder auch Konstruierens und konstruiert Werdens in das bewusste, kognitiv gesteuerte Instruieren und Konstruieren sowie in deren passivische Pendants ein. Die Vielzahl von instruierenden und auch konstruierenden Aktivitäten ermöglichen die Perspektive eines wiederum selbst instruierenden Ich und dessen konstruierende Perspektive nicht nur erst bzw. behindern deren Einnahme. Sie bilden überhaupt deren Bezugsgröße, wobei der lebendige Leib im Mittelpunkt steht.

Verallgemeinernd lässt sich festhalten, dass die Perspektivität unserer gelebten Leiblichkeit, und damit auch unsere Geschlechtlichkeit, den anderen Perspektiven, die wir gegenüber uns selbst, anderen und der Welt einnehmen können, vorausgeht.

Literaturverzeichnis

Beauvoir de, *Simone* (1951): Das andere Geschlecht. Sitte und Sexus der Frau. Hamburg: Rowohlt.
Bergstedt, *Bosse*; *Herbert*, *Anna*; *Kraus*, *Anja*; *Wulf*, *Christoph* (Hg.) (2012): Tacit Dimensions of Pedagogy. Münster, New York, München, Berlin: Waxmann.
Bourdieu, *Pierre* (1998): Praktische Vernunft. Zur Theorie des Handelns. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
Bourdieu, *Pierre* (1987): Sozialer Sinn. Kritik der theoretischen Vernunft. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
Bourdieu, *Pierre* (1982): Die feinen Unterschiede. Kritik der gesellschaftlichen Urteilskraft. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
Butler, *Judith* (2003): Das Unbehagen der Geschlechter. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
Dornes, *Martin* (1993): Der kompetente Säugling. Frankfurt am Main: Fischer.

Föllmer, *Susanne* (2009): Mundhöhlenereignisse. Grenzfiguren zwischen Expression und Passage im zeitgenössischen Tanz und den Visual Arts. In: Wulf, Christoph; Schnepel, Burkhard; Köpping, Klaus-Peter (Hg.) (2009): Handlung und Leidenschaft: Jenseits von actio und passio?, Paragrana. Internationale Zeitschrift für Historische Anthropologie, Band 18, Heft 2, Berlin: Akademie Verlag, S. 232-256.
Foucault, *Michel* (1983): Der Wille zum Wissen. Sexualität und Wahrheit 1. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
Kristeva, *Julia* (1983): Powers of Horror. An Essay on Abjection. New York: Columbia University Press.
Merleau-Ponty, *Mauri*ce (1994): Das Sichtbare und das Unsichtbare. München: Fink.
Polanyi, *Michael* (1985): Implizites Wissen. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
Reck, *Corinna*; *Backenstrass*, *Matthias*; *Möhler*, *Eva*; *Hunt*, *Andrew*, *Resch*, *Franz*; *Mundt*, *Christoph* (2001): Mutter-Kind-Interaktion und postpartale Depression. Psychotherapie Psychosomatik Medizinische Psychologie 6, S. 171-186.
Waldenfels, *Bernhard* (2004): Findigkeit des Körpers Norderstedt: Books on Demand.
Wulf, *Christoph* (2009a): Mimetisches Handeln als Geflecht von actio und passio. In: Wulf, Christoph; Schnepel, Burkhard; Köpping, Klaus-Peter (Hg.) (2009): Handlung und Leidenschaft: Jenseits von actio und passio?, Paragrana. Internationale Zeitschrift für Historische Anthropologie, Band 18, Heft 2: Akademie Verlag, S. 23-34.
Wulf, *Christoph* (2009b): Anthropologie. Geschichte – Kultur – Philosophie. Köln: Anaconda.

(Endnotes)

1 Daneben bestehen geschlechtslogisch hybride Formen wie Transsexualität, Bisexualität etc.

2 Im Folgenden verwenden wir einen weiten Begriff von Geschlechtlichkeit, der nicht die Differenzierung von *gender* und *sex*, d.h. zwischen kulturell und biologisch oder psychisch und körperlich (vgl. Butler 2003) macht. Geschlechtlichkeit bezieht sich in erster Linie auf die körperliche Praxis und auf die Wahrnehmung des Menschen und impliziert damit ein Bündel geschlechtslogischer Phänomene. Sie steht für die Unhintergehbarkeit der körperlichen, leiblichen Existenz des Menschen.

3 Hier gibt es insofern Tendenzen der Neutralisierung als sich diese Praxis derzeit in Richtung einer transkulturell und geschlechtslogisch neutralen Verwendung von Namen verändert.

4 Unter Geschlechtslogik ist die Trennung des Menschen in zwei differente Entitäten zu verstehen, die in dem Komplementärpaar Männlich/Weiblich, Frau/Mann, Mädchen/Junge, Mutter/Vater, Großmutter/Großvater, Tante/Onkel usw. zum Ausdruck kommt. D.h. hier geht es um die gesellschaftlich-geschichtliche Gegenüberstellung von zwei verschiedenen menschlichen Seinsweisen als zwei verschiedene Formen des In-der-Welt-Seins des Menschen.

5 Eine Frau kann sich auch bewusst gegen Fortpflanzung entscheiden, oder es kann ein weiblicher Körper dazu nicht fähig sein. Dann sprechen wir von einer individuellen Entscheidung oder von einem pathologischen und nicht pädagogischen Problem, selbst wenn es psychosomatische Ursachen haben sollte. Wir ziehen hier auch nicht den Fall in Betracht, dass beide Typen von Geschlechtsorganen an ein und derselben Person vorhanden sein können.

Zu den Autorinnen

Anja Kraus, Dr. phil., phil. mag., Studium Erziehungswissenschaft, Philosophie, Lehramt Kunst in Berlin. Seit 2004 Juniorprofessorin und seit 2012 Vertretungsprofessorin für Erziehungswissenschaft an der Pädagogischen Hochschule Ludwigsburg. Forschungsschwerpunkte: Pädagogische Lerntheorien; Körperlichkeit in der Schule; Integration von künstlerischen Positionen in didaktische Konzepte und in die empirische Unterrichtsforschung; Heterogenität in der Schule; anthropologische Fragen.

Nika Daryan ist promovierte wissenschaftliche Mitarbeiterin des Arbeitsbereichs Anthropologie und Erziehung am Fachbereich Erziehungswissenschaft und Psychologie der Freien Universität Berlin. Ihre Arbeitsschwerpunkte sind historisch-kulturelle Anthropologie mit besonderem Fokus auf Theorien der Imagination und der Praxis, mediologische Bildungstheorien, qualitative Forschungsmethoden und Methoden der Zukunftsforschung.

IZPP Φ INTERNATIONALE ZEITSCHRIFT FÜR PHILOSOPHIE UND PSYCHOSOMATIK
Erstes offenes E-Journal für fächerübergreifende Theoriebildung in Philosophie und Psychosomatik sowie ihren Grenzgebieten
Herausgeber: Wolfgang Eirund und Joachim Heil ISSN: 1869-6880

Männersache Logik. Das ‚bewegliche‘ Vorurteil geschlechtsspezifischer Erkenntniszugänge

Claudia Simone Dorchain

Zusammenfassung
Obwohl die Suche nach Erkenntnis spezifisch menschlich ist, wie Aristoteles sagt, gibt es ein Epochen übergreifendes Vorurteil unterschiedlicher Erkenntniszugänge von Mann und Frau. Die philosophische Definition angeblich geschlechtsspezifischer Erkenntniszugänge in Ost und West ist jedoch widersprüchlich, sogar gegensätzlich. In der indischen Weisheitslehre, der griechischen Antike und der neuplatonischen Mystik wird das logische Denken in seiner Wertigkeit unterschiedlich interpretiert und bezeichnenderweise einmal den Männern, ein anderes Mal den Frauen kategorisch zugeordnet. Was bedeutet philosophisch betrachtet ‚weibliches Denken‘ und was heißt ‚männliches Denken‘ und wieso wechseln die Parameter?

Schlüsselworte
Denken, Logik, Erkenntnis, Gender, Geschichte, Macht, Legitimität, interkulturelle Studien

Abstract
Knowledge is human – the search for knowledge either, as Aristotle puts it. But there is a traditional philosophical preconception of gender-based ways towards wisdom throughout the ages with a special focus on logic or what is supposed to represent logical thinking. This familiar preconception turns out to be without historical or cultural contingency: the Indian Vedanta and Upanishads, the Platonic dialogues and the Neoplatonic mystical speculation from the eastern and western Rhine are utterly different concerning their attribution of ‚male‘ or ‚female‘ values to recognition. Why are we confronted with presupposed ‚male‘ and ‚female‘ ways towards recognition and how are they diachronically changing?

Keywords
recognition, logic, knowledge, wisdom, gender, history, power, legacy, intercultural studies

1 Einleitung

Die ‚philosophische Praxis‘ – Beratung und Lebenshilfe auf der Basis der Philosophie, mit Hilfe ihrer aus der Antike stammenden klassischen Methode des sokratischen Dialogs – findet zunehmend Fürsprecher in verschiedensten akademischen Beratungszweigen, die über fest umrissene Welt- und Menschenbilder hinausdenken möchten. Allerdings ist das Geschehen innerhalb der philosophischen Beratung alles andere als beliebig und erfordert eine fundierte Kenntnis dessen, was sich ereignet: das Denken als Prozess, als dynamische Umformung von Sinneseindrücken zu Abstraktionen, die normativen oder ethischen Charakter haben und unser Handeln leiten können. Wie wir Wahrnehmungen zu orientierenden Urteilen formulieren, ist gegenwärtig zwar ein Großthema der Neurowissenschaften, doch auch die Erkenntnistheorie mit ihrer über zweitausend Jahre alten Tradition hat uns viel zu sagen über die Programmatik von Denkfehlern, Urteilsdissonanz und

Vorurteilen. Beim Thema ‚Vorurteil‘ sind wir bereits mitten in einer sehr spannenden Diskussion, die Generationen von Philosophen und auch Psychologen beschäftigt hat. Zwar gilt der Mensch allen idealistischen Weltanschauungen wesensgemäß als Denkender – das Denken wird demzufolge als *conditio sine qua non* seines Mensch-Seins begriffen – doch ist die Frage, ob Männer und Frauen sich hinsichtlich ihres Erkenntnisvermögens oder vielmehr ihrer Erkenntniszugänge unterscheiden, so alt wie die idealistische Auffassung selbst, vielleicht sogar noch älter. Zum Thema sexuelle Identität und Erkenntniszugang gibt es eine lange Tradition von Vorstellungen, die beides in einen direkten Zusammenhang stellen, und es fällt dabei auf, dass dieser Zusammenhang, zumindest was die Frau betrifft, meist recht ungünstig ausfällt. Sowohl in populären misogynen Vorurteilen – ‚Frauen und Logik‘ – als auch im Denken klassischer Philosophen von Aristoteles über Meister Eckhart bis Schopenhauer ist oft eine kategorische Gleichsetzung von Weiblichkeit und angeblich fehlerhafter oder mangelhafter Erkenntnis festzustellen. Woher kommt aber diese Geringschätzung weiblicher Erkenntnis, der wir immer wieder begegnen? Es wäre vorschnell und sachlich unzutreffend, diese Abwertung der Frau als erkennendem Subjekt als nur subjektiv oder im Hinblick auf das Leben einzelner Philosophen, etwa Schopenhauer, biografisch motiviert zu verstehen. Damit würden wir etwas verpassen, was eigentlich sehr spannend ist: die philosophische Diskussion von Erkenntniszugängen im Hinblick auf die sexuelle Identität, die auch vielen aktuellen interkulturellen und interreligiösen Unterschieden unterliegt. Denken Männer und Frauen wirklich so unterschiedlich oder interpretieren wir nicht vielmehr Männlichkeit und Weiblichkeit in das Denken hinein?

2 Indische Weisheitslehre: Genese eines Vorurteils und zwei weibliche Erkenntniszugänge

Die Unterscheidung angeblich männlicher und weiblicher Erkenntniszugänge im Denken beginnt kulturhistorisch offenkundig sehr früh, lange vor unserer Zeitrechnung, und ist nicht auf den europäischen Kulturkreis begrenzt. In den über zweitausend Jahre alten Upanishaden, den Texten der indischen Weisheitslehre, begegnet uns ein Sprecher namens Yajnavalkya, von dem neben anderen persönlichen Gegebenheiten auch berichtet wird, dass er zwei sehr verschiedene Frauen hat.[1] Sie unterscheiden sich nicht so sehr in Bezug auf ihr Aussehen, ihre Schönheit, ihr Alter, ihre Herkunft oder ihr Temperament oder andere nahe liegende Merkmale, sondern vor allem in Bezug auf ihren Verstand. Nicht, dass die eine dumm wäre und die andere klug – es wird weitaus feiner differenziert. Die eine, Maitreyi, *wusste über das Brahman zu reden*, die andere, Katyayani, *hatte rein weiblichen Verstand.*

Was bedeutet es, einen rein weiblichen Verstand zu haben? Gehen wir zurück zu dieser Unterscheidung. Es wird klar, dass der rein weibliche Verstand die Kenntnis vom Brahman ausschließt, denn genau dadurch zeichnet sich ja die andere Frau im Gegensatz aus. Brahman aber bedeutet *Weltseele*, *Urgrund*, *Sein*. Das Wissen von und Sprechen über das Sein wird also als Fähigkeit beschrieben, die über den rein weiblichen Verstand hinausgeht. Da die Reflexion über das Sein aber nach Sokrates das erklärte Ziel der Philosophen ist, wäre der rein weibliche Verstand, dem solches verschlossen bleibt, nur zu außerphilosophischen Betrachtungen fähig. Diese Zuordnung bleibt natürlich nicht ohne Folge, denn sie definiert das Philosophieren unmissverständlich als eine Tätigkeit, zu der nur der männliche Verstand fähig ist. Muss die Frau also, jener Aussage nach, in der Philosophie schweigen, ähnlich wie Paulus von der Frau in kirchlichen Versammlungen fordert? Wäre diese Zuordnung gültig, würde der ‚weibliche‘ Verstand Philosophisches kategorisch ausschließen, könnte man das natürlich folgern. Ich möchte jedoch zeigen, dass diese Zuordnung zwar sehr alt ist, aber sachlich gesehen bei genauerer Betrachtung tatsächlich keine solche Folgerung zulässt. Indessen habe ich eine kleine Manipulation des Argumentationsganges unternommen. Von der Bedeutung des Brahman, von der Weltseele, kam ich auf

eine allgemein verständlichere Begrifflichkeit wie das Sein zu sprechen und habe es im platonischen Sinne ausgelegt. Das ist nun etwas gewaltsam, denn Platonismus und Brahman-Philosophie stimmen nur teilweise überein und interpretieren sich durchaus nicht gegenseitig. Der Schritt ist dennoch zulässig, wenn man in der Kürze der Darstellung in beide Bereiche nicht allzu tief einsteigen kann, denn als idealistische Weltanschauungen besitzen sie trotz aller Unterschiede eine wichtige Gemeinsamkeit. Idealistische Weltanschauungen gehen von einem überindividuellen Sein aus, das das individuelle zeitigt, sich aber nicht in der Gesamtheit der Individuen erschöpft. Die Idee des Menschseins etwa verwirklicht sich in jedem einzelnen Menschen, wird aber nicht durch ihn allein, noch durch die Gesamtzahl der Menschen vollends ausgedrückt. In der Hindu-Philosophie wäre dieses überindividuelle Sein mit dem Brahman assoziierbar, im Platonismus mit der Ideenwelt, der nichtkörperlichen, unbewegten Vollkommenheit der Urbilder, von denen ausgehend alles Vergängliche nur ein Abbild ist. In diesem Verständnis liegt die Zuordnung nahe: der rein weibliche Verstand begreift nicht das Sein im Sinne der Urbilder, sondern kann nur das Vergängliche erfassen. Sowohl in der indischen als auch in der platonischen Aussage wird klar, dass der rein weibliche Verstand nur auf die Kenntnisnahme eines Teils beschränkt ist: den des Abgeleiteten, Vergänglichen, Materiellen.

3 Griechische Antike: Bewährte Vorurteile haben noch keinen Wahrheitswert

Es geht auch in der Philosophie nichts über ein gutes altes Vorurteil. Sei es Sokrates über die Jugend – sie ist respektlos und frech und ehrt die ältere Generation nicht – oder der anonyme Hindu-Autor über die Frauen – sie sind oberflächlich, begriffsstutzig und unlogisch. Ich habe absichtlich weit ausgeholt und den Leser nach Indien und in die Antike geführt, um zu zeigen, dass es sich auch bei der Einschätzung des rein weiblichen Verstandes um eine kulturübergreifende und über die Epochen hinweg bestehende Vorstellung handelt. Das tue ich nicht, um dieser Vorstellung Nahrung zu geben und sie voreilig als durch die Geschichte hindurch begründet anzusehen, wie es Walter Benjamin bei Normen sah, die allein durch ‚Sanktion‘ – ‚Sanktion‘ bedeutet in Benjamins Kritik der Gewalt nicht ‚Strafe‘, sondern tradiertes Recht und vereinfachtes Rechtsempfinden der Formel ‚es war schon immer so‘ – eine gewisse Berechtigung erhalten. Geschichte bedingt zwar unsere soziale Wahrnehmung, aber nicht zwangsläufig Wahrheit. Und wir wissen: Geschichte allein begründet nicht und es sind oft gerade die schlechtesten Ideen, Denkfehler, Vorurteile und dergleichen, die sich als erstaunlich dauerhaft beweisen. Schopenhauer etwa geht noch weiter und bezeichnet die Geschichte, gewohnt polemisch, als mit Lügen und Irrmeinungen infiziert wie eine „Gassenhure mit der Syphilis“.[2] Keine Meinung könne nur deswegen als begründet angesehen werden, weil sie immer bestand, vielmehr müsse oft das Gegenteil der Fall sein.

Dieser kritische Standpunkt gegenüber einer vorschnellen Rechtfertigung von Inhalten, die durch die Geschichte tradiert werden, mag berechtigt sein. Doch hat er diese Berechtigung auch gegenüber den Methoden, die zur Inhaltsgenerierung führen? Wir wissen andererseits sehr wohl, dass Vorstellungen, die unabhängig von Kultur und Epoche immer wieder auftreten, gerade durch ihre offensichtliche Zeitlosigkeit etwas über die Art, wie Menschen grundsätzlich denken, aussagen. Und als eine solche Art, wie Menschen über Menschen denken, ist auch die Vorstellung vom rein weiblichen Verstand zu verstehen. Wenn wir die traditionsreiche und problematische Vorstellung vom weiblichen Verstand untersuchen, lernen wir dabei auch – gleichsam als Nebeneffekt – etwas über die allgemeine Art, wie Menschen über sich selbst denken und urteilen. Bevor wir also über die Frage reden können, was spezifisch weiblich an einer Erkenntnisart ist, stellt sich eine allgemeinere Frage: Weshalb glauben wir offensichtlich, dass es überhaupt geschlechtsspezifische Unterschiede im Hinblick auf das Erkennen gibt? Was ich oben als Ergebnis der platonischen und indischen Aussage anführte,

war doch, dass der weibliche Verstand mit der Erkenntnis des Vergänglichen gleichgesetzt wird. Ist das aber nicht vielmehr ein spezifisch *menschlicher* Erkenntniszugang? Unsere Alltagswahrnehmung befasst sich doch fast durchgängig mit dem Unbeständigen und Vergänglichen und somit, im idealistischen Sinn, folgerichtig nur mit außerphilosophischen Fragen. Benutzt man also das Prädikat ‚weiblich‘, um diese im Grunde gar nicht weibliche, sondern allgemein menschliche Erfahrung herabzusetzen? Dieses würde zweierlei voraussetzen: Einerseits die Abwertung des Vergänglichen als solchen, andererseits die Abwertung des Weiblichen.

Die Abwertung des Vergänglichen ist in idealistischen Weltanschauungen mit ihrer höheren Bewertung des Unvergänglichen grundsätzlich mit ein beschlossen. Das andere, die generelle Abwertung des Weiblichen, die Misogynie, mag vielfältige persönliche, religiöse oder soziale Ursachen haben, auf die ich noch zu sprechen komme. Doch zuerst will ich wissen, inwiefern die Gegenseite ihre Position behaupten kann. Anders gefragt: Können nur Männer schlüssig über das ‚Brahman‘ oder die Ideenwelt sprechen? Das ist natürlich unbegründet, nicht zuletzt auch mit Blick auf das Beispiel, weil die in dieser Upanishade beschriebene Fähigkeit der Maitreyi, philosophischen Betrachtungen folgen zu können, diesem deutlich widerspricht. Kluge Frauen sind keine Ausnahme: Auch Sokrates wird im philosophischen Duell von der weisen Diotima aus Mantineia besiegt und muss zugeben, dass seine eigene philosophische Reflexion – zweifellos aus einer männlichen Perspektive – der jener Denkerin bei weitem unterlegen ist.[3] Auch idealistische Weltanschauungen billigen der Frau also die generelle Fähigkeit, zu philosophieren, durchaus zu, doch mit dieser Einschränkung: Sie nutzt hierbei angeblich nicht den sogenannten weiblichen Verstand. Daraus lässt sich wiederum schließen, dass es mindestens zwei Arten von Verstand gibt und dass diese männliche und weibliche Art dem Menschen freisteht. Wir sehen auch, dass die Aussage vom weiblichen Verstand lediglich eine *Metapher* ist und keine direkte, eindeutige Zuordnung zu einem Geschlecht im Sinne eines so genannten leitmotivischen Geschlechtscharakters, der kategorisch für alle Individuen eines Geschlechts gelten würde. Nun stellt sich aber die Frage, welchen Sinn die Rede von männlichem und weiblichem Verstand, wenn es keine pauschale Zuordnung zu konkreten Personen sein kann, überhaupt hat und was genau damit gemeint ist.

4 Kulturschaffen in Europa: Weiblichkeit als Metapher für sinnliche Wahrnehmung

Weiblichkeit muss keine Entsprechung zu weiblichen Körpern darstellen, sondern kann als metaphorisch gelten und einen bestimmten Erkenntniszugang repräsentieren. Dabei bleibt die Frage offen, ob dieser Erkenntniszugang nun stereotyp allen Mitgliedern der Gesellschaft weiblichen Geschlechts zugeordnet wird (und durch wen?) oder ob er als Erkenntnisressource individuell offen steht. Wie Menschen über Menschen denken, wird selten so deutlich, wie wenn das Denken selbst Gegenstand der Untersuchung ist. Einige Vorstellungen sind hierbei fast zeitlos und dazu gehört auch die von einem grundsätzlich geteilten, uneinheitlichen Bewusstsein. Sie ist so verbreitet, dass wir ihr in den verschiedensten Bereichen begegnen: in Mystik und Philosophie, in der Psychologie und auch immer wieder in der Poesie. Goethe spricht von den ‚zwei Seelen‘ in seiner Brust, die ihn zu momentaner Befriedigung einerseits und zu persönlicher Weiterentwicklung andererseits antreiben. Dante unterscheidet zwei Erkenntnisvermögen: ein bewegtes, das nach dem Augenschein urteilt, und ein unbewegtes, das Objektivität fordert. Ob nun auf die Handlungsabsicht bezogen wie bei Goethe oder auf die Wahrnehmung wie bei Dante – deutlich wird überall die Grundaussage: Der Mensch ist gespalten, wenn nicht zwiespältig in seiner Art, seine Umwelt zu erfassen und zu gestalten.

Diese dichterischen Aussagen bei Dante und Goethe stehen jedoch gewollt oder ungewollt auf einem philosophischen Grund. Die Vorstellung von einem geteilten Bewusstsein ist primär eine philosophische, um erst

später eine dichterische, mystische, psychologische zu werden. Denn diese Disziplinen kommentieren oft Philosophie. Die Tiefenpsychologie etwa unterscheidet Animus und Anima in der Seele, Verdichtungen männlicher und weiblicher Eigenschaften mit ihrem ganz eigenen Ausdruck und Erkenntnisvermögen. Diese Ansicht ist jedoch nicht wirklich originell, sondern wurde schon von mittelalterlichen Philosophen vorgedacht. Lange vor dem Tiefenpsychologen Carl Gustav Jung unterscheidet Dietrich von Freiberg männliches und weibliches Erkenntnisvermögen und konstruiert daraus eine Einheit, die in der Seele jedes Menschen vorkommen soll. Auch Meister Eckhart spricht vom ‚Mann in der Seele' und der ‚Frau in der Seele' und meint damit einerseits Vernunfterkenntnis, andererseits sinnliche Wahrnehmung. Im mystisch-scholastischen Verständnis ist die Vernunfterkenntnis das machtvollste Vermögen im menschlichen Bewusstsein, denn hiermit kann Gott erkannt werden.[4] Wenn es also in der biblischen Aussage heißt, die Frauen müssten dem Mann Untertan sein, legt Eckhart das in diesem Sinne aus. Die Frauen, sagt er, bedeuten in der gleichnishaften Sprache der Bibel so genannte niedere Erkenntniskräfte, die der Vernunfterkenntnis untergeordnet werden müssen. Die rein an Sinneseindrücke gebundene, oberflächliche Anschauung der ‚Frau in der Seele' ist der tieferen Vernunfteinsicht, die der ‚Mann in der Seele' bewirkt, an Abstraktion und Reichweite unterlegen und wird deshalb geringer geschätzt. Wir sehen also, auch hier wird eine Gleichsetzung von als männlich bezeichneter Vernunft und der Erkenntnis der Wahrheit, sei sie im Erkennen von Gott, Ideenwelt oder auch Brahman verwirklicht, vollzogen.

Dem liegt ein typisch idealistischer Gedankengang zugrunde, wie ihn auch Platon formuliert: Erkennen kann man nur das, was einem ähnlich ist, *weil* es einem ähnlich ist. Die christliche Theologie – und Mystik – zieht eine direkte Verbindungslinie zwischen dem männlich gedachten Schöpfergott und der männlich benannten Vernunft, die ihn erkennen kann. Die weibliche Erkenntniskraft ist also nicht gottähnlich in dem Sinne, dass sie Gott erkennen könnte: *daz niht waz gôt*, das Gott-Unähnliche, wie Eckhart sagt, wird vor allem aufgrund seiner mutmaßlichen Verschiedenheit vom göttlichen Ursprung als minderwertiges Sein verstanden. Da dieser Ursprung nicht nur als allmächtig, sondern auch als allwissend gedacht wurde, war das ihm Unähnliche, die Frau, natürlich auch entsprechend erkenntnisschwach. Auch in außerchristlichen Systemen wird Schöpfertum, Vernunft und Männlichkeit oft verbunden und mit Zerstörung, Irrationalität und Weiblichkeit konterkariert, so dass die ‚weibliche' Erkenntnis dem zerstörerischen Prinzip gegenübergestellt und dementsprechend negativ bewertet wird.

5 Psychologische Forschung: Empirische Gegebenheit oder metaphysische Spekulation?

Wissenschaft darf keine Ideologie sein. Diese Forderung ist allgemein gültig, verdient jedoch gerade in den Humanwissenschaften eine besondere Berücksichtigung, wissen wir doch, dass es nirgendwo so viele moderne Mythen gibt wie gerade in der Geschlechterforschung, oder der empirisch-psychologischen Forschung, die geschlechtsspezifische Unterschiede ergründen soll. Das Weibliche als das angeblich Kulturfremde, Zerstörende und Irrationale ist ein religiös verbrämtes Vorurteil, das leider oft unreflektiert auch als Hypothese moderner Sozialforschung unterliegt, die zwar durchaus über Freuds berühmte Aussage ‚Frauen sind nicht zu entschlüsseln, sie sind das Rätsel' lächelt, doch ernsthafte Studien über angeblich unterschiedliche Nutzungen der Gehirnhälften bei männlichen und weiblichen Schülern anstellen möchte. Die Frau als das kategorisch Irrationale ist ein misogyner Kernsatz, der ihre Abwertung in vielen Kulturen scheinrechtfertigt. In religiösen Vorurteilen oder auch in einem zu vordergründigen Verständnis von gleichnishaften Reden in religiösen Texten liegt auch die Wurzel der generellen Abwertung der Frau, die im Denken vieler Philosophen auftritt. Deswegen sind gegenwärtige Versuche, den sogenannten weiblichen Verstand aufzuwerten, oft zu vordergründig. Metaphysiker und Empiriker reden, wie so oft, auch in diesem Feld aneinander vorbei: Ein Schöpfungsgleichnis ist

keine soziale Realität, eine poetische Redeweise keine politische Wirklichkeit, Fiktion keine Empirie. Machen wir uns nochmals bewusst, dass diese Redekonvention nur vor einem idealistischen Hintergrund denkbar ist. Es gibt kaum eine außeridealistische Abwertung eines Geschlechtes oder eines angenommenen Geschlechtscharakters als solchem. Selbst Nietzsches spöttische Ausbrüche gegen den anti-intellektuellen Charakter der Frau tragen, so ungern er das als Nihilist hören würde, einen idealistischen Zug. Denn er betrachtet sie als stabile Grundeigenschaft des Weiblichen überhaupt. Diese Auffassung ist in ihrem Anspruch auf Allgemeinheit und zeitlose Gültigkeit aber keine empirische, sondern eine metaphysische und reicht demnach bis zur Diskussion des Ursprungs des Seins zurück. Wird dieser Ursprung nun als männlich verstanden oder mit männlicher Erkenntniskraft assoziiert, was bleibt dann für das Weibliche anderes als die zweite Rolle, das Abgeleitete, Unähnliche, Mindere?

Ein altes Vorurteil, sei es Sokrates´ Meinung über die Jugend oder jene verbreitete Meinung über den weiblichen Verstand, mag jedoch noch so griffig sein, es hält sich nicht, wenn es in unserer Erfahrungswelt keine Bestätigung findet. Obwohl wir inzwischen etwa wissen, dass männliche und weibliche Gehirne strukturell und funktionell grundsätzlich gleich sind, stellen wir im Alltag doch auch oft fest, dass Männer und Frauen ihre Erkenntniskraft unterschiedlich benutzen. Diese Tatsache nährt natürlich eine pauschalisierende Auffassung und lässt die Frage aufkommen, inwiefern nicht doch ein bestimmter Erkenntniszugang direkt der sexuellen Identität entspricht. Eine Übereinstimmung bedeutet jedoch noch keine Verursachung: Es mag zutreffen, dass viele Frauen gewohnheitsmäßig anders denken als Männer, doch das muss nicht (allein) durch ihr biologisches Geschlecht verursacht sein. Die heutige Gender-Debatte betont genau diese Problematik: Geschlecht ist weniger eine biologische Gegebenheit als vielmehr ein kulturelles Konstrukt. *Man wird von der Kultur zu Mann oder Frau gemacht – und gedacht – und viel weniger durch die Biologie*. Eine alte philosophische Tradition sagt hierzu, dass es sich bei den feststellbaren Unterschieden im Denken um Tendenzen handelt, die in erster Linie durch die Erziehung bedingt sind. Schon die Scholastiker Dietrich von Freiberg und Eckhart verstehen, wie erwähnt, Männlichkeit und Weiblichkeit als Metaphern für verschiedene Erkenntniszugänge, die in jedem Menschen wirksam sind. Der Unterschied zwischen weiblichem und männlichem Verstand liegt für sie lediglich in der Gewichtung der beiden Zugänge. Sie gehen schon vor 700 Jahren davon aus, dass die Frau den weiblichen Verstand gewohnheitsmäßig stärker gewichtet, ebenso wie der Mann den männlichen, dass beide jedoch grundsätzlich über beides verfügen. Da nun beide Erkenntniszugänge bekanntlich in jedem Menschen, unabhängig von seinem Geschlecht, vorhanden sind, was ist über ihr Zusammenwirken gesagt? Ist es zufällig oder notwendig, kontinuierlich oder diskontinuierlich, kann man es willentlich beeinflussen? Die letzte Frage ist natürlich interessant für jeden, der sich im Philosophieren übt und genau die Fragen nach Sinn, Welt und Ursache erforschen möchte, an denen sich Maitreyi und Diotima versucht haben. Die genannten Beispiele zeigen ja gerade nicht, dass Philosophie eine Männerdomäne, sondern vielmehr eine Domäne für ‚männlich' Denkende und unabhängige Persönlichkeiten ist. Das wiederum wirft die Frage auf, inwiefern jeder Mensch unabhängig von seinem biologischen Geschlecht von seiner Vernunfterkenntnis stärkeren Gebrauch machen kann.

6 Außerhalb des Elfenbeinturms: Die politische Bedeutung ‚weiblichen' Denkens

Vorurteile sind Geschichte. Können wir heute nicht einfach die engen Grenzen vermeintlich biologisch bedingter Erkenntniszugänge überwinden und uns frei als Individuen unserer jeweiligen Bestimmung widmen, denkend, forschend, uns in die Gesellschaft einbringend, oberhalb von Stereotypen vermeintlich männlicher und weiblicher Erkenntniszugänge? Eine Antwort auf diese sehr berechtigte Frage ist mehr als zweitausend

Jahre alt, klingt aber recht modern. Platons Idealstaat sieht eine koedukative Kollektiverziehung vor, die Jungen und Mädchen sehr früh von ihrem Elternhaus trennt und ihnen ohne Hinsicht auf das Geschlecht dieselbe Erziehung und Bildung zukommen lässt.[5] Die besonders Begabten sollen später gleichberechtigt zu Würden und Ämtern, in alle Berufe und in die Politik zugelassen werden. Hiermit macht er aber auch die politische Aussage, dass ohne Koedukation und familiäre Unabhängigkeit sowie konsequente Begabtenförderung – mit anderen Worten, dass ohne Chancengleichheit – die Frauen nicht über das sinngebundene, asynchrone weibliche Denken hinauswachsen und Bürger im vollen Rechtssinne der frühen griechischen Demokratie werden könnten. Platon folgert: Die getrennte Erziehung im Elternhaus (modern mit Betty Friedan: der ‚Weiblichkeitswahn‘) macht Begabungen zunichte, entmutigt Frauen, ihre beiden Erkenntniszugänge zu nutzen und sich intellektuell zu entwickeln. Eine gewagte These, die natürlich bis heute umstritten und schwierig zu beweisen ist. Außerhalb von Platons Idealstaat erzogen und ausgebildet können wir nicht den Beweis erbringen, ob und inwiefern die Zuordnung von Erkenntniszugängen und sexuellen Identitäten tatsächlich kulturell bedingt ist. Wir führen heute einen Grabenkrieg auf nur oberflächlich ergründetem Gebiet: die einen polemisieren über den weiblichen, die zahlreicher werdenden anderen über den männlichen Verstand und seine Auswirkungen.

Über die (Dis-)Qualifikation des weiblichen Verstandes haben wir schon viel gesprochen. Was ist aber dem männlichen vorzuwerfen? Der männliche Verstand, sagen seine Kritiker, ist logos-zentriert, zweckrational, linear, zielorientiert, technisch orientiert. Das sind seine Stärken und gleichfalls auch seine Schwächen. Eine hoch technologische Kultur wie unsere Gegenwart in Europa sei demnach vom so genannten männlichen Verstand dominiert; ein Monopol, das verheerende Auswirkungen auf die Umwelt, die sozialen Bezüge und den Einzelnen haben kann. Dieses moderne Verständnis von Männlichkeit kommt unscheinbar daher und ist doch eigentlich hochinteressant. Philosophiegeschichtlich betrachtet ist es eine unerhörte, eine ganz spannende Neuerung. Der männliche Verstand wurde jahrtausendelang als übergeordnet, umfassend und wertiger angesehen, weil sein Abstraktionsgrad als höher angesehen wurde. Nun ist die technische Vernunft, wie sie Aristoteles nennt, aber gerade nicht umfassend und abstrakt, sondern im Gegenteil detailorientiert und konkret. Sie ermöglicht die Erörterung von Funktionsfragen: Wie funktioniert es? Ihr Gegenpart, die praktische Vernunft, ermöglicht die Erörterung von Sinnfragen: Warum ist es da? Die technische Vernunft wäre nur in der Lage, zu verstehen, wie etwa ein Krieg entsteht oder welche Kriegsmaschinen welche Wirkung entfalten, aber nicht, den moralischen Sinn des Krieges und seine Legitimität zu erörtern. Sie ist der Wegbereiter der Wissenschaften. Die praktische Vernunft aber ist parawissenschaftlich, technologiekritisch, philosophisch. Aristoteles schätzt die praktische Vernunft natürlich höher, denn die großen Fragen der Philosophie wie die nach Sein, Sinn, Recht und Verantwortung können nicht aus einem rein funktionellen Verständnis heraus beantwortet werden. Jene philosophischen Fragen und die praktische Vernunft als das sie erschließende Vermögen wurden jedoch, wie wir gesehen haben, traditionell männlich assoziiert.

Wenn ein Gegenwartsphilosoph wie Jürgen Mittelstrass nun dazu auffordert, das Monopol der technischen Vernunft zu kritisieren (weil sie kaum abschätzbare Folgen mit sich bringen kann und wir nicht wissen, ob die Technik nicht einmal gewaltig zurückschlägt), wendet er sich dadurch eben nicht gegen die Vormachtstellung dessen, was traditionell als männlich oder männliches Denken bezeichnet wurde.[6] Entgegen einer geläufigen feministischen Ansicht krankt die Gesellschaft heute richtiggesehen nicht an zu wenig, sondern an zu viel so verstandenem weiblichen Verstand: Die technische Vernunft – das ‚Weibliche‘, Pragmatische, Erzeugnisse Schaffende am Denken – hat die praktische Vernunft – das ‚Männliche‘, Spekulative, eher Theoretische am Erkenntnisvorgang – vielerorts in die Schranken gewiesen und nicht, wie es Aristoteles gern sehen wollte, umgekehrt. (Fast) Alles ist machbar, herstellbar; über seinen Sinn wird wenig spekuliert. Dabei war die

Reflexion über Sinn und Wert in der Antike die höchste Beschäftigung des Philosophen und auch mit dem ‚männlichen‘ Denken assoziiert. Dabei wird ein systematischer Zusammenhang deutlich, der die historisch-philosophische Zuordnung von angeblicher Männlichkeit und Weiblichkeit zu Erkenntniszugängen bestimmt. Männlichkeit im Denken ist, wie es die heutige Auslegung als zweckrationale Pragmatik und damit der Bruch mit einer mehr als zweitausend Jahre alten Deutungstradition nahe legt, offensichtlich keine Konstante, sondern epochal umdeutbar. Wenn Männlichkeit sogar radikal umgedeutet werden kann – von praktischer zu technischer Vernunft, von Wertereflexion zu reiner Herstellung – dann ist sie eine kulturelle Variable. Wie diese Variable nun aber inhaltlich gefüllt wird, lässt einen provokanten Schluss zu.

Über Jahrhunderte unserer Kulturgeschichte in Ost und West hinweg scheint sich, bei allen augenfälligen Unterschieden in den Schwerpunkten, dennoch eine große Gemeinsamkeit beim philosophischen Denken über vermeintlich männliche und weibliche Erkenntniszugänge herauszukristallisieren. Als männlich scheint grundsätzlich das zu gelten, was innerhalb einer Gesellschaft den höchsten Status besitzt: früher künstlerische und intellektuelle Produktion, Sinnfragen und Gesinnungsethik (*Warum?-Fragen*), heute eher Technik, Funktionsfragen und Zweckrationalität (*Wie?-Fragen*). Als weiblich wird im Gegensatz dazu tendenziell eher das bezeichnet, was gesellschaftlich weniger anerkannt wird, weniger Geltung und dadurch auch weniger sozialen Status beansprucht – eine Auffälligkeit, die sich heute sehr deutlich bestätigen lässt, wenn man etwa die Nachfrage nach Ingenieuren mit der nach Philosophen kontrastiert oder Gehälter von Absolventen der vermeintlich weiblichen Studiengänge in Kultur- und Sprachwissenschaften mit den männlich assoziierten technischen Branchen und der Informationswissenschaft vergleicht. Was wir heute als angeblich ‚weiblich‘ im Denken bezeichnen – Kultur, philosophische Sinnfragen und Werte – war in der Antike und noch im Mittelalter ein ‚männliches‘ Privileg und dementsprechend sozial hoch geachtet. Aktuell ist es umgekehrt: Sinnfragen und Wertreflexionen bekleiden eine zunehmend kleinere Nische und die technische Machbarkeit sowie alle Erkenntnisfunktionen, die zielführend auf sie hinleiten und früher eher als zweitrangig angesehen wurden, sind heute gesellschaftlich überaus wichtig und werden als angeblich männliche Domäne bezeichnet. Diese ‚bewegliche‘ Geschlechtszuordnung von Erkenntnisstilen lässt fragen: Existieren überhaupt männliche und weibliche Erkenntniszugänge als solche oder wird nicht vielmehr ein bestimmter Erkenntniszugang als männlich *interpretiert*, wenn er kulturell tonangebend ist?

Literaturverzeichnis

Gadamer, *Hans-Georg (Hrsg.)*: Aristoteles, Nikomachische Ethik VI. Klostermann Texte Philosophie Frankfurt 1998
Mittelstrass, *Jürgen*: Die Leonardo-Welt. Über Wissenschaft, Forschung und Verantwortung. Suhrkamp Frankfurt 1996
Plato: Politeia., Ders., Symposion. In: Franz von Kutschera (Hrsg): Platons Philosophie. Gesamtausgabe in drei Bänden, Mentis Münster 2002
Ruben, *Walter*: Brhadāranyakopaniṣad III-IV. In: derselbe: Beginn der Philosophie in Indien. Berlin 1955
Schopenhauer, *Arthur*: Aphorismen. In: Encyclopaedia Britannica, Enzyklopädie Online www.britannica.com/eb/topic-443511/Parerga-und-Paralipomena
Wehr, *Gerhard:* Meister Eckhart mit Selbstzeugnissen und Bilddokumenten. Rowohlt Hamburg 1989

(Endnotes)
1 *Brhadāranyakopaniṣad III-IV* übersetzt von Walter Ruben. In: derselbe: *Beginn der Philosophie in Indien*, Berlin 1955.
2 Arthur Schopenhauer, Aphorismen, In: Encyclopaedia Britannica, Die Enzyklopädie Online www.britannica.com/eb/topic-443511/

Parerga-und-Paralipomena.

3 Platon, *Symposion,* 201d-f

4 Vgl. zur Erkenntnisdebatte im scholastischen Mittelalter und der Dominikaner-Schule um Meister Eckhart Gerhard Wehr, *Meister Eckhart in Selbstzeugnissen und Bilddokumenten*, Hamburg 1989.

5 Platon, *Politeia*, 357a-362d

6 Jürgen Mittelstrass, *Die Leonardo-Welt. Über Wissenschaft, Forschung und Verantwortung*, Frankfurt a.M. 1996.

Zur Autorin

Claudia Simone Dorchain, geb. 1976, Dr. phil., M.A., Promotion über Meister Eckharts Mystik, Vergleichsstudien über christliche Mystik, Neuplatonismus und Upanishaden, Postdoc-Forschung „Die Gewalt des Heiligen“ im Rahmen des Kolloquiums Jüdische Studien (KJS) an der Humboldt Universität zu Berlin, Forschungsschwerpunkt Erkenntnistheorie.

Kontakt: livingdaylights@gmx.de

IZPP^Φ INTERNATIONALE ZEITSCHRIFT FÜR PHILOSOPHIE UND PSYCHOSOMATIK
Erstes offenes E-Journal für fächerübergreifende Theoriebildung in Philosophie und Psychosomatik sowie ihren Grenzgebieten
Herausgeber: Wolfgang Eirund und Joachim Heil ISSN: 1869-6880

Lässt sich Differenz denken? Beitrag zur Frage der Repräsentanz sexueller Differenz

Elfriede Löchel

Zusammenfassung

Der Beitrag bewegt sich durch verschiedene Modelle der Geschlechterdifferenz, die als Material verwendet werden, um daran mehrfach das Denken und Repräsentieren von Differenz auch als ‚Umgehen‘, Vermeiden, Abwehren von Differenz kenntlich zu machen (z.B. Freuds ‚Kastrationsmodell‘, die feministische Kritik daran, der ‚frauenspezifische Zugang‘ zum Computer). Durch dieses Vorgehen soll ein unvermeidliches erkenntnistheoretisches Dilemma ins Blickfeld gerückt werden, in das man gerät, sobald Differenz zum Gegenstand des Denkens gemacht wird, während sie diesem doch zugrunde liegt und es antreibt. Wie aber kann man die Bewegung des Differenzierens im Denken offenhalten, wie kann man Differenz artikulieren, ihr eingedenk sein, ohne sie festzuschreiben? Es liegt nahe, dass bei dieser Fragestellung verschiedene Differenzen und Differenzbegriffe ins Spiel kommen. Schließlich wird man auf die Leibhaftigkeit stoßen als etwas nie ganz Übersetzbares und Sprache als Schauplatz, an dem Differenz stattfindet. Der Beitrag klingt aus mit Überlegungen zur Freudschen Denkfigur der *Nachträglichkeit* von Bedeutung.

Schlüsselwörter

erkenntnistheoretisches Dilemma, Repräsentation von Differenz, Kastrationsmodell, sexuelle Differenz, Nachträglichkeit

Abstract

Various models of gender difference are used by the author as material to demonstrate difficulties of thinking and representing difference. It is maintained that attempts to represent difference necessarily tend to involve avoidance of and defence against it (e.g. Freud‘s model of castration, feminist criticism thereof, discussions on ‚women and computers‘). The aim of the paper is to point out an unavoidable epistemological dilemma, which turns up as soon as difference becomes subject of theory. The question is how to allow for movements of thought, for processes of articulation rather than fixation of difference. Following this question will lead to many different concepts of difference, to mention last not least the difference of being a body, which will never be translated completely into language, and language as a scene of its own to let differences happen. The paper ends reminding of the Freudian concept of *après coup*.

Keywords

epistemological dilemma, representation of difference, castration as a model of difference, sexual difference, après coup

Einleitung

Die Rede von ‚Re-präsentationen von Differenz‘[1] ist streng genommen tückisch. Kann denn Differenz wie eine Sache präsent sein, um dann zu einem zweiten Zeitpunkt, wenn sie nicht mehr da ist, oder an einem anderen Ort, wo sie gerade nicht ist, re-präsentiert zu werden? Der Einwand lässt sich entkräften, sofern man ‚Repräsentation‘ weniger eng versteht, nämlich nicht im Sinne einer Vergegenwärtigung von etwas Abwesendem, sondern eher als ‚Darstellung‘, ‚Inszenierung‘ oder ‚Verkörperung‘, als Prozess in einem Medium, in dem Differenzen in der Tat erst Gestalt annehmen können. Doch in welchem Ausmaß Fragen der Differenz immer auch Fragen der Repräsentation sind – wie auch umgekehrt –, hat das 20. Jahrhundert, in dem die Systeme der Repräsentation fragwürdig und brüchig wurden, daran erkennen lassen, dass vermehrt bis dahin stumm vorausgesetzte Differenzen ins Denken eingebrochen, d.h. zum Thema geworden sind. Schon zu Beginn des Jahrhunderts zeigte der Sprachwissenschaftler de Saussure (1967) in einer revolutionären Wendung seines Fachs, dass Bedeutung über Differenzen und nicht Einheiten von Sinn funktioniert, wie man vorher angenommen hatte; Freud verwies darauf, dass das selbstbewusste Ich *nicht im eigenen Haus*, sondern stets vom Anderen, Unbewussten, seiner Kehrseite her in Frage gestellt ist (vgl. Freud 1916-17a, S. 11). Die von der Kritischen Theorie Horkheimers und Adornos (1946) vollzogene Reflexion auf das abendländische Denken, das nicht hatte verhindern können, dass das Projekt der Aufklärung in Auschwitz endete, rückte das Nichtidentische, die Ränder, die Reste, das im Begriff nicht Aufgehende Andere, ins Blickfeld. Damit sind nur einige für unser Thema relevante Denkansätze genannt. Nicht zuletzt trugen jedoch auf ganz praktische Weise die neuen Informations- und Kommunikationstechnologien zu einer Vervielfältigung von Simulations- und Repräsentationstechniken bei sowie die mit ihrer Hilfe vollzogene Globalisierung zu der Notwendigkeit beitrug, über Differenz und Repräsentation neu nachzudenken.

Diese großen Umbrüche haben auch auf meine eigenen, vergleichsweise bescheidenen psychoanalytischen und sozialpsychologischen Denkbemühungen ihre Schatten geworfen und daraus möchte ich einige Beispiele vorstellen. Wenn diese Beispiele, die ich rückblickend verwende, in mancher Hinsicht veraltet erscheinen, so liegt das daran, dass ich sie hier lediglich als Material verwende, um daran Denkprobleme aufzuzeigen – Material, das ich einer Re-Lektüre unterziehe und im Akt des Wiederlesens, so hoffe ich, auch umschreibe. Dass es mehrere Beispiele und Ansätze sind, mit denen ich arbeiten werde, erscheint mir nicht unangemessen, wenn es um Differenzen geht. Vermessen wäre, das Eine über die Differenz sagen zu wollen.

Das erste Beispiel, das im weiteren Verlauf dieser Arbeit wiederholt auftauchen wird, ist das umstrittene klassische Kastrationsmodell der Geschlechterdifferenz. Daran möchte ich zeigen, wie dieses Modell, ebenso wie die feministische Kritik daran, ein ‚Umgehen‘ anderer Differenzen darstellt, die aber gerade in Form der Kontroverse und des Widerstreits offen gehalten werden (vgl. dazu ausführlich Löchel 1990). In einem zweiten Beispiel werde ich einen Blick darauf werfen, wie Differenzfragen in den Diskursen über Neue Medien in den achtziger Jahren verhandelt wurden (vgl. dazu Löchel 1994). Hier wird sich zeigen, wie ein bestimmtes Modell der Geschlechterdifferenz (der damals so genannte ‚frauenspezifische Zugang‘ zum Computer) die Funktion bekam, andere – weitaus beunruhigendere – unfassbare Differenzen zu entdramatisieren. Abschliessend werde ich versuchen, etwas zu Freuds Konzept der *Nachträglichkeit* von Bedeutung zu sagen. Ein Ariadnefaden, der durch das Labyrinth der Beispiele hindurch führen könnte, wäre die Infragestellung einer vorgängigen ‚Präsenz‘ von Differenz, ohne deren Wirkmächtigkeit und Drängen anzuzweifeln.

Vorweg möchte ich in zwei Exkursen auf die für die Fragestellung dieser Arbeit zentralen Begriffe *Repräsentation* und *Differenz* zurückkommen und eine gewisse Perspektive darauf vorschlagen.

Zum Begriff der Repräsentation: Die Theorie des Signifikanten

Der entscheidende Unterschied zwischen der bereits erwähnten strukturalen Linguistik, die von de Saussure (1967) begründet wurde, und der traditionellen oder auch unserer alltäglichen, naiven Sprachtheorie besteht darin, dass letztere das sprachliche Zeichen hauptsächlich als Repräsentant, als Stellvertreter für etwas anderes versteht. De Saussure dagegen fragte danach, wie Sprache beschaffen sein muss, damit sie in der Lage ist, als Zeichen für etwas zu funktionieren und auf diese Weise Welt repräsentieren zu können. Er kam zu dem Schluss, dass sprachliche Zeichen nur als Resultat von gliedernden, differenzierenden Einschnitten im Laut- oder Buchstabenmaterial zu denken sind. Auch die Gliederung der Vorstellungsinhalte sei schließlich eine Folge der Gliederung des an sich sinnlosen Laut- und Buchstabenmaterials. Diese gliedernden Einschnitte, die Differenzierungen, heißen bei ihm *Signifikanten*. Wenn sich eine Sprachgemeinschaft auf eine mehr oder weniger feste Zuordnung eines signifikanten Elements zu einem Vorstellungsinhalt geeinigt habe, sei das ein *Zeichen*. Die Zuordnung von Zeichen zu Vorstellungsinhalten aber sei *arbiträr* – soweit de Saussure.

Wir gehen jetzt einen Schritt weiter und fragen: Was ist die Bedeutung eines Zeichens? Bedeutung hat, darüber sind sich alle Sprachtheoretiker im Wesentlichen einig, eine triadische Struktur: Zeichen – Vorstellung – Ding. Mit Hilfe eines Zeichens wird jemandem etwas bedeutet. Mit Hilfe des gesprochenen oder geschriebenen Wortes „Baum“ beispielsweise stelle ich mir einen Baum vor und beides verweist auf den realen Baum da draußen. Der Baum ist das Ding, das ich meine.

Was aber meine ich mit der Geschlechterdifferenz? Was soll da repräsentiert werden? Hier hilft meines Erachtens eine Lesart der Signifikantentheorie weiter, die der französische Psychoanalytiker Jacques Lacan vorgeschlagen hat. Seine Theorie des Signifikanten ist nicht nur eine andere Theorie der Bedeutung, sondern stellt die Idee der Bedeutung als Repräsentation grundlegend in Frage. In dem Text *Das Drängen des Buchstabens im Unbewussten* (1957, S. 23f.) illustriert Lacan selbst seine Verwendung des Signifikantenbegriffs, indem er dem Baum-Beispiel ein anderes Beispiel gegenüberstellt



Das erste, klassische Beispiel zeigt eine Eins-zu-Eins-Zuordnung, das Wort „Baum“ steht – scheinbar – für ein Ding bzw. sein Vorstellungsbild. Das Wort scheint das Ding zu repräsentieren. Man könnte die Bedeutung des Wortes „Baum“ lernen durch Zeigen auf einen Baum bzw. auf eine Abbildung desselben (vgl. Augustinus 1987, S. 31; vgl. Lorenzer 1972, S. 56-82). Lacan nennt dies aber eine „fehlerhafte Illustration“ (1957, S. 23) mit Verweis auf das zweite Beispiel: Nur weil es das sprachliche Oppositionspaar „Damen“ und „Herren“ gibt, kommt den beiden an sich ununterschiedenen, indifferenten, austauschbaren Türen eine Bedeutung zu. Sie werden zu Signifikaten, d.h. Vorstellungsinhalten, in denen sich der Signifikant, der Differenzierungsprozess, *niederschlägt*, ohne darin greifbar zu sein.

Was „Herren“ und „Damen“ ‚bedeutet‘, weiß niemand so genau. Aus den beiden Türen jedenfalls lässt sich die Bedeutung nicht ableiten, genauso wenig wie aus Röcken und Hosen, aus der Anatomie oder den sozialen Rollen. Wo „männlich“ und „weiblich“ mit der Anatomie oder mit bestimmten Eigenschaften gleichgesetzt werden, befindet man sich genauso auf der Ebene der Signifikate, der Vorstellungsinhalte, wie bei den Toilettentüren.

Zum Begriff der Differenz: Die Theorie der Einschreibung

Eine zweite, in der Auseinandersetzung mit Fragen der Repräsentation von Differenz wichtige Theorie, neben der Theorie des Signifikanten, ist die Theorie der Einschreibung oder der Inschrift, womit nicht Schrift als Aufzeichnung von Gesprochenem gemeint ist, sondern Schrift im Sinne von Gedächtnisspuren, psychischen Engrammen, Eingravierungen auch im leiblich-sensomotorischen Sinn. Freud (1900a) hatte sich den Beginn des Psychischen als (Wieder-)Besetzung von Erinnerungsspuren gedacht, Spuren, die von intensiven Befriedigungserlebnissen zurückgelassen wurden. Derrida (1967) hat diesem Ansatz nachträglich Gewicht verliehen, indem er hervorhob, dass der Freudsche Begriff der Schrift oder Spur auf den konstitutiven Charakter von Differenz verweise. *Konstitutiv* im Gegensatz zu *repräsentativ* ist in diesem Sinne zu verstehen als: erst einsetzend, hervorbringend, so wie etwa ein Strich auf einem weißen Blatt Papier eine Differenz erst aufmacht.

An dieser Stelle muss auch Luce Irigaray (1980) erwähnt werden, die der Auffassung war, dass die Signifikantentheorie Lacans nicht ausreiche, um die stumm vorausgesetzte Differenz – das weiße Blatt, auf dem geschrieben wird, die Zwischenräume der Schrift, den beschriebenen Leib – ins Denken einzuholen. Sie lehnte sich dabei an eine kühne Intervention des Philosophen Jacques Derrida (1972) an, der die Wortneuschöpfung *Differänz* einführte. Sie wird im Französischen als *differance* mit a, im Deutschen mit ä geschrieben, was beides nicht hörbar, nur lesbar ist. Er wollte damit auf das Stumme, das stillschweigend Vorausgesetzte, das Unterschlagene des Denkens hinweisen, das dennoch entziffert werden könne. Irigaray (1980) wiederum war der Auffassung, das stumm Vorausgesetzte aller abendländischen Repräsentation sei das unartikulierte Weibliche. Die unzähligen *kleinen* Differenzen, nach denen innerhalb des abendländischen Systems der Repräsentation zwischen Frauen und Männern unterschieden wird, hielt Irigaray für bloße Binnendifferenzierungen, Selbstbespiegelungen des einen, sich immerzu in allem artikulierenden männlichen Geschlechts. Nach ihrer Sicht dienen diese Pseudo-Differenzierungen dazu, die *große* Differenz zwischen männlich und weiblich zu verleugnen und somit die Artikulation und Repräsentation zweier Geschlechter im Denken und Sprechen, in Kultur, Philosophie und Gesellschaft zu verhindern.

Ich gehe davon aus, dass sowohl die Signifikantentheorie als auch die Theorie der Einschreibung hilfreich sind, um Differenz nicht als etwas Vorgängiges, Fassbares – als Sache – denken zu müssen, sondern sie als Prozess begreifen zu können. Mit dieser Einstellung nähere ich mich nun den angekündigten Denk-Beispielen.

1 Das Kastrationsmodell oder: Kontroverse um Phallozentrismus und Konzentrismus

Ein exemplarisches und aus den Gender Studies sehr vertrautes Feld, in dem man der Frage nach der Repräsentation von Differenz nachgehen kann, ist die Geschichte der Repräsentationen und Konzeptionen der Geschlechterdifferenz im 20. Jahrhundert. Auf diesem Schauplatz lässt sich – sofern man sich nicht allzu sehr in politische Positionsbehauptungen verstrickt – die augenöffnende Erkenntnis gewinnen, dass Modelle der Differenz und das Schicksal ihrer Widerstreite und Transformationen häufig Symptome darstellen für etwas völlig anderes.

Das möchte ich – nur kurz – am Beispiel der psychoanalytischen Theoriebildung zur Geschlechterdifferenz aufzeigen. Vor Freud galten psychosoziale und psychosexuelle Unterschiede zwischen den Geschlechtern mehr oder weniger als naturgegeben, obwohl sie sich, wie sich historisch nachweisen lässt, in der zum Ausgang des 19. Jahrhunderts vorfindbaren und auch uns noch als Stereotype bekannten Form ja erst im Laufe des 18./19. Jahrhunderts mit der bürgerlichen Gesellschaft so herausgebildet hatten (vgl. Hausen 1976).

Freud (1908c;1924d; 1925j; 1931b; 1933a) formulierte nun einerseits, und zwar aufgrund seiner in Analysen gewonnenen Erfahrungen, die radikale, mit allen vorangegangenen Auffassungen brechende Erkenntnis, dass es keine natürliche Männlichkeit und Weiblichkeit und keine naturgegebene Anziehung zwischen den Geschlechter gebe, dass vielmehr männliche oder weibliche Identität und Psychosexualität Folgen von Konflikten, Triebschicksalen und Identifizierungen seien und immer auch anders als das sozial Erwünschte ausfallen können. Er versuchte also, in der Theoriebildung der Erfahrung gerecht zu werden, dass es nicht die Natur ist, die die Differenz der Geschlechter psychisch relevant macht; dazu schlug er eine Konzeption vor, der zufolge Jungen und Mädchen nach ein und demselben Mechanismus, nach ein und demselben Konstruktionsprinzip, würde man heute sagen, eine Geschlechtsidentität erwerben – das berüchtigte Kastrationsmodell. Das Kastrationsmodell ist eine Form der Repräsentation der Geschlechterdifferenz, die auf der An- oder Abwesenheit eines Merkmals beruht. Bedeutend wird diese Differenz aber nur vor dem Hintergrund der primären Annahme, alle Menschen hätten dasselbe Geschlecht – eine Gleichheitsannahme aus narzisstischen Gründen. Auf die den Narzissmus schockierende Erkenntnis, dass dem nicht so sei, wird innerlich zunächst mit einer Abwehr reagiert: Die eine Gruppe nimmt an, sie hätte tatsächlich das einzig wahre, richtige Geschlecht, die andere glaubt, es nicht zu haben. Damit wird der „irrige“ (Freud 1908c, S. 177) Glaube, es gäbe nur eines, von beiden geteilt und festgehalten. Freud benannte diese Abwehrphantasie mit einer anatomischen Metapher: entweder Geschlecht haben oder kastriert sein. Das war nicht völlig aus der Luft gegriffen, sondern lehnte sich durchaus an die Phantasien kleiner Kinder an, an die sogenannten „infantilen Sexualtheorien“ (1908c). Allerdings führte diese Anlehnung an kindlich-anschauliches, egozentrisches Denken später bei vielen Autoren und Autorinnen wie auch bei Freud selbst immer wieder zu Verwechslungen zwischen infantiler Sexualtheorie und wissenschaftlicher Theorie. Die Phantasie ‚das einzig wahre Geschlecht haben‘ wurde der ‚Männlichkeit‘ zugeordnet, die Phantasie, dieses einzige Geschlecht nicht, nicht mehr oder noch nicht zu haben, der ‚Weiblichkeit‘. Wo das im Denken und Fühlen passiert, ist die kindliche und narzisstische Phantasie nicht überwunden, die Differenz von männlich und weiblich wird nicht zugelassen, sondern abgewehrt.

Obwohl Freud den Weg zu einer wichtigen Unterscheidung gebahnt hatte, nämlich der Differenz zwischen Phallus und Penis, letzteres ein Geschlechtsorgan, ersteres ein imaginäres, für omnipotent gehaltenes Phantasieprodukt, fällt er, man kann es in seinen Texten gut nachvollziehen, immer wieder hinter diese wichtige Differenz zurück und kann sozusagen die Höhe seiner theoretischen Einsicht nicht durchweg halten. Die radikale Öffnung, die ihm zu verdanken ist mit seinem Verständnis von Geschlechtsidentität als Trieb-, Konflikt- und Identifizierungsschicksal, die die 100 Jahre später populär gewordene Rede von der Konstruktion der Geschlechterdifferenz vorwegnimmt, diese radikale Öffnung schließt sich wieder, wenn das Kastrationsmodell als Konstruktionsprinzip missverstanden wird als Privilegierung des Männlichen und Defizitmodell des Weiblichen.

Daher ist es kein Wunder, dass von der ersten Stunde an Psychoanalytikerinnen wie Karen Horney (z.B.1926) oder Melanie Klein (z.B. 1927) oder auch Analytiker wie Ernest Jones (1928, 1933, 1935) (siehe zu dieser Kontroverse Löchel 1990) gegen Freuds Auffassung protestierten und ein *gleichberechtigtes* Modell wollten. Das Mädchen sei doch kein mangelhafter Mann, es erwerbe seine Weiblichkeit doch nicht über *Umwege*, es

werde doch weiblich geboren, nicht dazu gemacht (sic!). Das Problem dieser Gegenbewegung lag, wie die Formulierungen unmissverständlich zeigen, darin, dass sie wieder zurückfielen auf angebliche Naturgegebenheiten. Nun sollte das Mädchen von Anfang an eine naturgegebene rezeptive Sexualität und ein Wissen um seine weiblichen Geschlechtsorgane und ihre natürliche Bestimmung haben.

Man hat also das Problem: Will man eine gleichberechtigte Repräsentanz der Entwicklung beider Geschlechter, dann muss man den Unterschied, der doch erklärungsbedürftig ist, immer schon voraussetzen und kann ihn nicht mehr analysieren. Betrachtet man jedoch den Unterschied selbst als konstruierten und versucht, die Mechanismen der Konstruktion zu analysieren, so gerät man auch in ein Dilemma, nämlich, dass es dazu keine Metasprache, kein neutrales Terrain, kein Außerhalb gibt, sondern dass wir alle verstrickt sind in bewusste und unbewusste Erfahrungen und Bedeutungen, bis zurück zu unseren infantilen Erfahrungen, so dass wir, wenn wir ehrlich sind, auch nicht gefeit sind vor Vermischungen unseres wissenschaftlichen Denkens mit vorwissenschaftlichen persönlichen Ängsten, Wünschen und Konflikten.

Das Ringen um die ‚richtige‘ Repräsentation der psychosexuellen Entwicklung in der psychoanalytischen Theoriebildung wurde jedoch – erfreulicherweise, wie ich meine – weder so noch so beigelegt. Das wirklich Spannende daran ist, dass diese Kontroverse sich im Laufe des 20. Jahrhunderts immer wieder neu entzündete und heftige Debatten auslöste. So flammte die in den 20er Jahren erstmals geführte Debatte in den 60er Jahren vor allem in Frankreich wieder auf, verbunden mit den Namen von Chasseguet-Smirgel (1964) und Torok (1964), die den sog. *Penisneid* als Symptom für etwas anderes – für Konflikte mit der Mutter beispielsweise – lasen. Und in den achtziger Jahren führte die ebenfalls in Frankreich entstandene lacanianische Lesart der Kastrationstheorie zu einer Kontroverse mit Luce Irigaray (1980) und anderen Autorinnen der Gruppe *Psychoanalyse und Politik*, die sich um ein *weibliches Schreiben* bemühten. Ich verstehe diesen insistierenden, nicht zur Ruhe kommenden Streit um die ‚richtige‘ Repräsentation der Geschlechterdifferenz nicht bloß als Wettstreit von Theorien, sondern ebenso als intrapsychisches Ringen zwischen phallischer und „konzentrischer“ (Montrelay 1970; siehe dazu Löchel 1990) Selbst- und Objektrepräsentanz. Gerade die Unentscheidbarkeit offen zu halten und nicht in die eine oder andere Richtung zu verengen, scheint mir das Wesentliche daran zu sein.

Es fällt aber auf, dass die Kontroversen häufig mit sehr heftigen Affekten geführt werden. Das zeigt meines Erachtens, dass es um etwas persönlich Wichtiges geht. Die infantile Sexualtheorie mit ihrer, wie Freud sagt, „irrigen“ (1908c, S. 177) Repräsentation der Geschlechterdifferenz als phallisch oder kastriert und die wissenschaftliche Theorie des Kastrationsmodells sind doch nicht klar zu trennen. Die Theoriebildung bleibt kontaminiert, affiziert von infantilen Erfahrungen, die wahrhaft skandalös und traumatisch waren und sind für das narzisstische Ich, das sich am liebsten rund und ganz und heil und omnipotent hätte.

Mein Fazit aus der Auseinandersetzung mit diesem Schauplatz ist: Gut, wenn sich Kontroversen entzünden! Gut, wenn um etwas gerungen wird! Es zeigt das Wirken einer Differenz, ihre Sachhaltigkeit (da ist ‚etwas dran‘) – auch wenn wir nie genau sagen können, wie sie wirklich beschaffen ist, diese Differenz. Im Gegenteil: Solange wir das Nichtwissen, die Unentscheidbarkeit offen halten, sind wir – auch im theoretischen Denken – vor Identitätsfixierungen und -verhärtungen gefeit. Dazu ist aber erforderlich, bisweilen viel Unsicherheit auszuhalten. Diese Unsicherheit hat wenig mit Geschlecht zu tun; sie rührt her von der narzisstischen Angegriffenheit durch Offenes, Anderes, nicht Beherrschbares.

Dafür möchte ich nun im zweiten Schritt ein konkretes Beispiel geben.

2 Komplementarität als Abwehr: Der ‚frauenspezifische Zugang‘

Dieses Beispiel ist in einer ganz bestimmten historischen Zeitspanne, einem konkreten ‚Zeitfenster‘, nämlich in den 80er Jahren des vorigen Jahrhunderts zu verorten. Es war die Zeit vor der flächendeckenden Einführung und Durchsetzung des Computers in der uns gebräuchlichen Form des individuellen Personalcomputers, dessen Weiterentwicklung in Richtung Vernetzung – wie überhaupt die damit einhergehenden Veränderungen bis hin zur ökonomischen, politischen und kulturellen Globalisierung – damals kaum abzusehen war. In jenen Jahren hatte eine Woge tiefster Beunruhigung weite Kreise von Intellektuellen, Pädagogen, Sozialwissenschaftler, Gewerkschafter etc. erfasst. Es gab unzählige Publikationen, die vor Gefahren der Computerisierung warnten, so als könnte man diese noch verhindern. Abgesehen von Arbeitsplatzverlusten und gesellschaftlichen Umstrukturierungen, die wir bis heute ja auch erleben, wurden weitreichende Eingriffe in Subjektivität, Wirklichkeitserfahrung, Denken und Wissen in den düstersten Farben – und fast ausschließlich als drohende Verlusterfahrung – geschildert: So schien manchen Autoren der verlässliche Unterschied zwischen Simulation und Wirklichkeit in Gefahr, eine Flucht in ‚imaginäre Welten‘ wurde befürchtet, die Abnahme der Fähigkeit, Ambivalenzen auszuhalten etc. (siehe z.B. Schurz/Pflüger 1987; Krafft/Ortmann 1988). Mir geht es an dieser Stelle nicht um die Sachhaltigkeit der genannten Befürchtungen – in der Tat setzen die neuen Technologien sehr intrusiv am Subjekt an – sondern um die Form dieses Verlustdiskurses in den achtziger Jahren. Er dramatisierte – so kann man sagen – vorrangig die Gefahr von Differenzverlusten. Etwa gleichzeitig mit dem Differenzverlust-Diskurs entbrannte eine öffentliche und sozialwissenschaftlich-pädagogische Diskussion um verschiedene Zugangsweisen von Frauen und Männern zu diesen Technologien. Ein sogenannter ‚frauenspezifischer Zugang‘ zum Computer wurde behauptet, und – um ihn von dem traditionellen Vorurteil eines eher problematischen Verhältnisses zwischen ‚Frau‘ und ‚Technik‘ abzugrenzen – wurde er ausdrücklich als Stärke und besondere Kompetenz gewertet. Empirische Grundlage dieser Auffassung bildeten eine Reihe von Studien, die überwiegend als Begleitforschung zu pädagogisch und bildungspolitisch motivierten Fördermaßnahmen entstanden waren (z.B. Faulstich-Wieland et al. 1987; Heppner et al. 1990; Schelhowe 1989; Schiersmann 1987). In diesem Rahmen hatte sich gezeigt, dass Frauen bzw. Mädchen – sofern sie durch entsprechende Gestaltung der Unterrichtssituation die Gelegenheit dazu erhielten – keineswegs desinteressiert oder ängstlich-feindselig gegenüber der Computertechnik waren. Sie fragten aber angeblich hartnäckiger und skeptischer als Männer nach dem Nutzen des Computer-Einsatzes und seinen sozialen Voraussetzungen und Folgen und gingen beim Erwerb technischer Fähigkeiten nüchterner und reflektierter vor. Im Unterschied zu traditioneller männlicher ‚Technikkompetenz‘, in der sich allzu häufig blinde Begeisterung fürs Funktionieren mit dem Ausblenden der sozialen und ökologischen Einbettung der Technik paarte, erschien das Vorgehen der Frauen manchen Interpretinnen und Interpreten als überlegen: In einer von den Folgen unreflektierter Technisierung vielfach bedrohten Welt erschienen eben die vorfindbaren Einstellungen und Interessenlagen der Frauen, die mit ihrem traditionellen Ausschluss aus dem Bereich der Technikentwicklung verbunden waren, plötzlich als Ressource für eine dringend benötigte ‚Kritikkompetenz‘.

Heute wirkt ein solches Modell der Geschlechterdifferenz unsäglich antiquiert. Es suggeriert Eindeutigkeit, Komplementarität und Gleichberechtigung. Mag es in pädagogischen Zusammenhängen vielleicht einen didaktischen Wert gehabt haben, so ist es über diesen begrenzten Rahmen hinaus eine Zeitlang auch von den Medien sehr verbreitet worden. Man kann dieses Modell der Geschlechterdifferenz geradezu als Eliminierung und Verleugnung von Differenz im Sinne von Heterogenität lesen. Denn Komplementarität setzt die Homogenität dessen, was aufeinander bezogen wird, voraus, stellt folglich nicht Differenz, sondern zwei Fassungen des ‚Selben‘ dar (vgl. Irigaray 1980), das sich dadurch zu einem ‚Runden‘, ‚Ganzen‘ scheinbar schließt. Um es mit einer Formulierung von Horkheimer und Adorno zu sagen „Was anders wäre, wird gleichgemacht“

(Adorno/Horkheimer 1946, S. 15), wird homogenisiert, standardisiert, damit man es entgegensetzen kann, wie Yin und Yang. So können gerade beim Verfechten von Differenzen Differenzen verloren gehen (siehe Löchel 1994; Löchel 1996).

Nach meiner Interpretation hing die Popularität dieses so überaus bieder und harmlos erscheinenden Modells mit einer viel tieferen Beunruhigung über die drohenden Veränderungen der Welt durch die neuen Medien zusammen. Die Fiktion von in sich identischen und komplementär aufeinander bezogenen ‚Geschlechtscharakteren‘ diente der Entdramatisierung dieser Angst und Beunruhigung.

Aus heutiger Sicht liegt also der Schluss nahe, dass der *dramatisierende* Diskurs über die Gefahren der Computertechnologie, insbesondere bezogen auf die Differenzverluste, auf der einen Seite und der *entdramatisierende* Diskurs von den geschlechtsspezifischen Zugangsweisen zur Computertechnologie auf der anderen Seite viel miteinander zu tun hatten. In beiden Diskursen wurde Differenz verhandelt, um Differenz gefürchtet, Differenz zu gestalten versucht. Offenbar ist Differenz als Heterogenes, Inkommensurables, Unübersetzbares bedrohlich. Das gilt für Geschlecht und Sexualität, das gilt auch für das von neuen Technologien Eröffnete wie Weggeschnittene.

Die Systeme der Repräsentation von Wissen haben sich in der Tat in den letzten drei Jahrzehnten rapide verändert. Auch das Denken über Repräsentation hat die jahrhundertealte Unterstellung einer Referenz und Korrespondenz von Geist und Realität vollends aufgebrochen. Doch könnte nicht gerade das den Blick für den Bruch, für Unübersetzbarkeit und Heterogenität, schärfen? Nicht erst bei der Formalisierung, Algorithmisierung, Programmierung beispielsweise fallen immer auch nicht formalisierbare Erfahrungsmomente an, ‚Reste‘, die als solche nicht im Programm erscheinen – dies geschieht vielmehr bereits im begrifflichen Denken. Aufklärung *schneide*, so Horkheimer und Adorno, mittels des logisch-begrifflichen Identitätszwanges mit mythischer Gewalt *das Inkommensurable weg* und richte damit *Grenzen möglicher Erfahrung* auf (vgl. Adorno/Horkheimer 1971, S. 15). Entscheidend ist, ob das, was im Akt des Begreifens oder Übersetzens ‚herausfällt‘ oder ‚weggeschnitten‘ wird, als Differentes erfahrbar bleibt. Meines Erachtens haben wir diese Möglichkeit durch die Sprache. Sprache ist der Schauplatz, an dem es sich entscheidet, ob Differenz stattfindet oder nicht. Insofern Nichtübersetzbares merkbar und markierbar bleibt, muss die mit den neuen Technologien einhergehende Erfahrung imaginärer Welten – und das gilt auch und gerade für das Internet – nicht zwangsläufig zu einem Verlust von Differenzerfahrung führen. Die Frage, die sich stellt, ist aber: Was kann als Platzhalter für unübersetzbare Differenz fungieren?

Und damit komme ich noch einmal auf Freuds umstrittene Konzeption der Geschlechterdifferenz zurück – besagt diese doch, dass die Konfrontation mit der Differenz auf nicht zu tilgende Art und Weise für das auf seine Integrität und Intaktheit bedachte Ich ein Skandal ist. Unter dem Titel der *Kastrationsangst* beschreibt Freud das existentielle In-Frage-gestellt-Sein des kleinen Jungen durch die Wahrnehmung der Abwesenheit des als selbstverständlich vorausgesetzten Penis der Mutter. Doch wenn der Junge, wie Freud im Kontext der *infantilen Sexualtheorien* beschreibt, beim Anblick des Genitales der kleinen Schwester *wie tröstend und vermittelnd* (Freud 1908c, S. 178) (zu sich) sagt, der *fehlende* Penis werde schon noch wachsen, wenn er (oder sie) sich vorstellen, er sei einmal dagewesen, aber weggenommen worden bzw. wenn das Mädchen ihr Geschlecht deutet als ‚Zu-kurz-gekommen‘-Sein, dann lässt sich daran ablesen, wie eine schwer fassbare Wahrnehmung in eine Erzählung gekleidet wird und damit eine *Repräsentation* erhält. Mittels des Bildes eines Körperteils, der an- oder abwesend sein kann, und der Erzählung von Kastrationsgeschichten artikuliert sich

etwas nicht Erzählbares, Namenloses, Unermessliches. *Kastration* – wie immer furchterregend die Vorstellung sein mag – ist bereits eine Bestimmung von Differenz in Form eines Gegensatzpaars, d.h. ein Kompromiss zwischen Anerkennung und Leugnung einer unfassbaren Realität. Zugespitzt ließe sich sogar sagen: die anatomische Differenz ist nicht die sexuelle Differenz, sondern sie wird benutzt, um diese bildlich vorzustellen, zu repräsentieren (vgl. Rose/Mitchell 1983, S. 41). Es ist vielleicht bemerkbar, dass ich jetzt nicht mehr von Geschlechterdifferenz, sondern von ‚sexueller Differenz‘ spreche. Damit möchte ich zum Ausdruck bringen, dass es letztlich nicht um die Differenz zwischen Männern und Frauen geht, sondern um eine uneinholbare, unheilbare Differenz des Subjekts zu sich selbst, die sich in der Sexualität, im sexuellen Leib verkörpert, der immer ‚anders‘ ist.

Aus dieser Perspektive lässt sich das Kastrationsmodell der Geschlechterdifferenz mit Rose und Mitchell lesen als „Reduktion von Differenz auf den Fall einer visuellen Wahrnehmung“ (Rose/Mitchell 1983, S. 41) von An- und Abwesenheit, als Reduktion von unbestimmter Differenz auf einen bestimmten Gegensatz. Freud bleibt, wie bereits erwähnt, den zunächst als *infantile Theorie* bezeichneten Geschichten in seiner eigenen ausgereiften Theorie der Geschlechterdifferenz durch die Übernahme des Kastrationskonzeptes (als Form der sexuellen Differenz) ein Stück weit verhaftet – dadurch aber auch anerkennend, dass die dieser Theorie zugrundeliegende „Lebensnot“ (Freud 1908c, S. 175), die Erschütterung des narzisstischen Omnipotenzgefühls, das Denken niemals ganz entlässt. Der ‚Schnitt‘, den vermeintlich die Geschlechterdifferenz vollzieht, ist bereits durch die Leibhaftigkeit eines jeden gegeben, die sich nie ganz in die Welt der Sprache übersetzen lässt und die dem Denken bleibend Rätsel aufgibt. Ein ‚Schnitt‘, den jeder in sich trägt, der aber dennoch immer wieder auf das andere Geschlecht – oder entsprechende Träger des Anderen – bildlich projiziert und damit vorstellbar wird. Durch die Erzählung der Kastrationsgeschichte versucht das um Einheit ringende Ich sich einen festen Ort zu geben, indem es sich einredet dass die „aufsplitternde Kraft“ der Sexualität, „dem Subjekt gleichsam von außen zukommt und nicht durch seine ‚eigene‘ und innigste Bewegung“ (Weber 1980, S. 214).

Letztlich geht es darum, dass es etwas gibt, über das denkend nicht verfügt werden kann, weil es als Mangel, als Entzug, als ‚Noch-Nicht‘ oder ‚Nicht-Mehr‘ jedem Denken zugrunde liegt und eben dadurch ein, wenn auch nie zu stillendes Begehren konstituiert, welches bezeugt, dass es da etwas gibt, das durch Denken nicht wettgemacht werden kann (vgl. Lyotard 1988). Dessen eingedenk zu sein, wäre eine Forderung an jegliches Denken von Differenz.

Von hier aus könnte man zum Beispiel fragen, welche Wege es gibt, diese Forderung auch in empirische Forschung zu übersetzen. Ich möchte statt dessen an dieser Stelle meinen Gang durch die verschiedenen Modelle, mit Differenz umzugehen oder sie zu umgehen, in einer Denkfigur auslaufen lassen, die mir für die Frage nach der Repräsentation von Differenz nützlich erscheint: das Konzept der Nachträglichkeit.

3 Nachträglichkeit

Dazu greife ich noch einmal auf das bekannte Material der Kastrationstheorie zurück. Stellen wir uns zum wiederholten Male das kleine Kind vor, das ja von Beginn des Lebens mit der Wahrnehmung von zwei Geschlechtern lebte, ohne dass das eine besondere Bedeutung gehabt hätte. Mit drei, vier Jahren aber, wenn die Beziehungen zu Mutter und zu Vater deutlichere Konturen erhalten, vielschichtiger werden und das Kind sie nach eigenen Wünschen gestalten möchte, muss es realisieren, dass die beiden etwas miteinander teilen, wovon es selbst ausgeschlossen ist. Die Schlafzimmertür ist zu – zumindest manchmal. Wenn das Kind nun

auch das haben möchte, was Vater und Mutter miteinander haben und von dem es ausgeschlossen ist, gerät es mit sich selbst in Konflikt. Den Vater auszuschließen, um die Mutter ganz für sich zu haben, löst Angst aus, ihn zu verlieren, oder gar Angst vor seiner Rache. Die Mutter auszuschließen: dito. Es entsteht die Vorstellung, auf jeden Fall, so oder so, etwas verlieren zu müssen, wenn das Kind bei seinen drängenden Wünschen bleibt. Wenn beispielsweise das Mädchen den Vater ganz für sich haben, ihn – kindlich ausgedrückt – „heiraten“ möchte, bedeutet das, ihn der Mutter wegzunehmen. Wenn es umgekehrt wie der Vater die Mutter zum Objekt nähme, entginge ihm die Möglichkeit, vom Vater so wie die Mutter geliebt zu werden und ihn so wie die Mutter zu genießen. Nennen wir das Verlieren von etwas als lebenswichtig Erlebtem, sehr Gewünschten *Kastration*, dann kann man sagen: Nicht die sinnliche Wahrnehmung der Zweigeschlechtlichkeit, sondern die Verbindung dieser Wahrnehmung mit einem unlösbaren Konflikt löst Angst aus. Erst in dem Moment, in dem das Kind überhaupt reif genug ist, um einen solchen Konflikt innerlich zu erleben, verbindet es diesen *nachträglich* mit der Wahrnehmung der zwei Geschlechter und interpretiert diese Differenz nun als Verlust bzw. Drohung eines Verlustes. D.h. die sog. Kastrationsdrohung ist etwas, was nachträglich, *in der Nachträglichkeit*, entsteht und nur in dieser Nachträglichkeit ihre erschütternde Wirkung entfaltet, nämlich den Verzicht auf die inzestuösen Objekte, die Internalisierung eines verbietenden und verheißenden Über-Ichs, das Verschieben sexueller Befriedigung auf später und auf andere Objekte.

An dieser massiven Wirkung eines nachträglich hergestellten Zusammenhangs lässt sich erkennen, dass *Nachträglichkeit* nicht etwa bloß eine Uminterpretation des Sinns oder der Bedeutung von etwas vorher Dagewesenem darstellt, sondern dass mit ihr die Entfaltung einer Kraft, die Wirkung einer Ursache einsetzt. Etwas, das vorher harmlos war, wirkt plötzlich traumatisch, wenn es in einer neuen Szene verstanden wird.

Es sind also zwei Szenen erforderlich. Dazu ein weiteres, vielzitiertes Beispiel (vereinfachte Darstellung nach Freud 1985, S. 445f.). Szene 1: Als kleines Mädchen erlebt Emma in einem Dorfladen, dass der Kaufmann ihr unter den Rock fasst. Sie kann damit gar nichts anfangen, es bleibt folgenlos, ein unbedeutender Vorfall, sie geht problemlos weiter in den Laden. Szene 2: Einige Jahre später, während ihrer Pubertät, erlebt sie im selben Laden, dass zwei sich unterhaltende Verkäufer gerade lachen, als sie den Laden betritt. Sie stürzt entsetzt, voller Panik hinaus und entwickelt unter anderem das Symptom, dort nicht mehr hingehen zu können.

Was ist passiert? Infolge der zeitlichen Differenz – das Mädchen ist in seiner psychosexuellen Entwicklung vorangeschritten – und aufgrund der Ähnlichkeit der Situation wird eine *Erinnerungsspur* der ersten Szene (‚unter den Rock greifen‘) wiederbelebt, *wiederbesetzt*, wie Freud sagt, das heißt mit neu entstandener Erregbarkeit gefüllt. Sie erhält nachträglich die Bedeutung eines sexuellen Übergriffs, was zum Ausbruch unerträglicher Angst – vielleicht auch unerträglicher Lust oder beidem – führen könnte und daher sofort verdrängt und abgewehrt wird; es ist Emma nur peinlich, sie weiß von nichts und entwickelt anstelle des Wissens um die sexuelle Bedeutung der Szene ein Krankheitssymptom, nämlich Angst.

Die handfeste körperliche Symptomatik zeigt, dass es sich um mehr als nur um eine Uminterpretation der Bedeutung der Ladenszene handelt. Andererseits ist es auch nicht so, dass es früher ein Trauma gegeben hätte, das erst mit zeitlicher Verspätung wirkt. Entscheidend ist, dass das Trauma erst in dem Moment *entsteht*, wo die zweite Szene aus einer Erinnerungsspur eine erste, ursächliche Szene macht.

Nachträglichkeit in diesem Sinne ist weder allein im hermeneutischen Rahmen noch etwa im kausalistischen, deterministischen Rahmen zu verstehen. Sie eröffnet eine eigene Zeit.

Zeit, *Bedeutung* und *Wirkung* sind also die drei Dimensionen der Nachträglichkeit. Die besondere Zeit der Nachträglichkeit ermöglicht es beispielsweise, dass in einer Psychoanalyse in der Übertragungsbeziehung für den Analysanden ein offenes „Zeitfeld“ (Hock 2005, S. 293) entstehen kann, in dem Vergangenheit, Gegenwart, Zukunft gleichsam suspendiert, in der Schwebe gehalten sind. In der Analyse wird nicht auf etwas Abgeschlossenes, Vergangenes zurückgeblickt, vielmehr wird sich „erst in der Zukunft erweisen, was *gewesen sein wird*. In der Nachträglichkeit ist die Vergangenheit zur Zukunft hin unabschließbar offen“ (Hock 2005, S. 293).

Daher hat man es in der psychoanalytischen Behandlung nie mit Bedeutungen im Sinne von ‚dies meint das‘ zu tun, sondern in jeder Beschreibung einer Bedeutung, in jeder hinzugefügten Assoziation, „stecken weitere Möglichkeiten, die mit dieser Bedeutung in Verbindung stehen und noch nicht ganz abgeschlossen sind“ (Green 2005, S. 74f.). Dabei geht es keineswegs um willkürliche Bedeutungszuschreibungen, sondern um die Bearbeitung von etwas Konflikthaftem, Drängendem, das sich in den Assoziationen als Eingeschriebenes bemerkbar macht und zu fortwährenden Umschriften herausfordert. Vielleicht ist es dem vorliegenden Text gelungen, einen Eindruck von diesem unabschließbaren Prozess des Bearbeitens, Umarbeitens, Überarbeitens von Differenz zu vermitteln.

Literatur

Augustinus (1987): Bekenntnisse. Confessiones. Lateinisch und Deutsch. Frankfurt am Main: Insel Verlag.
Chasseguet-Smirgel, *Janine* (1964): Die weiblichen Schuldgefühle. In: dies. (Hg.), Psychoanalyse der weiblichen Sexualität. Frankfurt am Main: Suhrkamp, S. 134-191.
Derrida, *Jacques* (1967): Freud und der Schauplatz der Schrift. In: ders., Die Schrift und die Differenz. Übs. v. Gasché, Rodolphe. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1985, S. 302-350.
Derrida, *Jacques* (1972): Die différance. Übs. v. Eva Pfaffenberger-Brückner. In: Engelmann, Peter (Hg.), Postmoderne und Dekonstruktion. Texte französischer Philosophen der Gegenwart. Stuttgart: Reclam 2004, S. 76-113.
Faulstich-Wieland, *Hannelore* (1987): Mädchenbildung und neue Technologien. Ein Forschungsprojekt in Hessen. In: Frauenforschung 1 / 2, S. 75-95.
Freud, *Sigmund* (1900a): Die Traumdeutung. In: GW II/III.
Freud, *Sigmund* (1908c): Über infantile Sexualtheorien. In: GW VII, S. 171-188.
Freud, *Sigmund* (1916-17a): Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse. In: GW XI.
Freud, *Sigmund* (1924d): Der Untergang des Ödipuskomplexes. In: GW XIII, S. 395-402.
Freud, *Sigmund* (1925j): Einige psychische Folgen des anatomischen Geschlechtsunterschieds. In: GW XIV, S. 19-30.
Freud, *Sigmund* (1931b): Über die weibliche Sexualität. In: GW XIV, S. 517-537.
Freud, *Sigmund* (1933a): Neue Folge der Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse. 33. Vorlesung. In: GW XV, S. 119-145.
Freud, *Sigmund* (1950c): Entwurf einer Psychologie. GW Nachtragsband, S. 375-486.
Green, *André* (2005): Freuds Konzept der Zeitlichkeit im Unterschied zu heutigen Auffassungen. In: Münch, Karsten; Löchel, Elfriede u.a. (Hrsg.), Zeit und Raum im psychoanalytischen Denken. Tagungsband der DPV-Frühjahrstagung 2005, S. 73-87.
Hausen, *Karin* (1976): Die Polarisierung der „Geschlechtscharaktere“. Eine Spiegelung der Dissoziation von Erwerbs- und Familienleben. In: Conze, Werner (Hg.), Sozialgeschichte der Familie in der Neuzeit Europas. Neue Forschungen, Stuttgart 1976, S. 363-393.

Heppner, *Gisela et al.* (1990): Computer? ‚Interessieren tät‘s mich schon, aber ...‘ - Wie sich Mädchen in der Schule mit Neuen Technologien auseinandersetzen. Bielefeld 1990.

Hock, *Udo* (2005): Die Zeitlosigkeit des Unbewussten und die Wiederholung. In: Münch, Karsten; Löchel, Elfriede u.a. (Hrsg.), Zeit und Raum im psychoanalytischen Denken. Tagungsband der DPV-Frühjahrstagung 2005, S. 289-298.

Horkheimer, *Max & Adorno*, *Theodor W.* (1946): Dialektik der Aufklärung. Frankfurt am Main: Fischer Taschenbuch 1971.

Horney, *Karen* (1926): Flucht aus der Weiblichkeit. In: Internationale Zeitschrift für Psychoanalyse12, S. 360-374.

Irigaray, *Luce* (1980): Speculum. Spiegel des anderen Geschlechts. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Jones, *Ernest* (1928): Die erste Entwicklung der weiblichen Sexualität. In: Internationale Zeitschrift für Psychoanalyse 14, S. 11-25.

Klein, *Melanie* (1927): Frühstadien des Ödipuskomplexes. Frühe Schriften 1928-1945. Hg. von Jochen Stork. Frankfurt am Main: Fischer Taschenbuch 1985.

Krafft, *Alexander & Ortmann*, *Günther* (1988): Computer und Psyche. Angstlust am Computer. Frankfurt am Main: Nexus.

Lacan, *Jacques* (1957): Das Drängen des Buchstabens im Unbewussten oder Die Vernunft seit Freud. In: Schriften II. Ausgewählt und herausgegeben von Norbert Haas. Olten: Walter Verlag 1975, S. 15-55.

Löchel, *Elfriede* (1990): Umgehen (mit) der Differenz. Psyche – Z Psychoanal 44, S. 826-847.

Löchel, *Elfriede* (1994): Schnittstellen, die in Frage stellen. Computer und Geschlecht. In: Beuscher, Bernd (Hrsg.), Schnittstelle Mensch. Menschen und Computer – Erfahrungen zwischen Technologie und Anthropologie. Heidelberg: Asanger, S. 153-176.

Löchel, *Elfriede* (1997): Inszenierungen einer Technik. Psychodynamik und Geschlechterdifferenz in der Beziehung zum Computer. Frankfurt am Main/New York: Campus.

Lorenzer, *Alfred* (1972): Zur Begründung einer materialistischen Sozialisationstheorie. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Lyotard, *Jean-Francois* (1988): Ob man ohne Körper denken kann. In: Gumbrecht, H.U. & Pfeiffer, K.L. (Hg.), Materialität der Kommunikation. Frankfurt am Main, S. 813-829.

Rose, *Jacqueline & Mitchell*, *Juliett* (Hg.) (1983): Feminine Sexuality: Jacques Lacan and the école freudienne. New York/London.

Montrélay, *Michèle* (1970): Recherches sur la féminité. In: Critique 26, S. 654-674.

Saussure, *Ferdinand de* (1967): Grundfragen der allgemeinen Sprachwissenschaft. Berlin (2. Aufl.).

Schelhowe, *Heidi* (Hg.) (1989): Frauenwelt – Computerräume. Berlin/Heidelberg/New York.

Schurz, *Robert & Pflüger*, *Jörg* (1987): Der maschinelle Charakter. Sozialpsychologische Aspekte des Umgangs mit Computern. Opladen.

Torok, *Marie* (1964): Die Bedeutung des ‚Penisneides‘ bei der Frau. In: Chasseguet-Smirgel, Janine (Hg.): Psychoanalyse der weiblichen Sexualität. Frankfurt am Main: Suhrkamp, S. 134-232.

Weber, *Samuel* (1980): tertium datur. In: Kittler, F. A. (Hrsg.), Austreibung des Geistes aus den Geisteswissenschaften. Paderborn: UTB, S. 204-221.

(Endnotes)

1 Die vorliegende Arbeit geht zurück auf einen Vortrag im Rahmen des Forschungscolloquiums *Gender Studies* an der Universität Hannover zu dem Semesterthema *Repräsentationen von Differenz* (26.01.2009).

Zur Autorin

Dr. phil. habil. Elfriede Löchel, Psychoanalytikerin/Lehranalytikerin (DPV/IPV); Professorin an der IPU Berlin für Theoretische Psychoanalyse/Psychoanalytische Subjekttheorie; International Psychoanalytic University, Stromstr. 3, 10555 Berlin. Tel.: 0170-4050209.
Kontakt: elfriede.loechel@ipu-berlin.de

IZPP^Φ INTERNATIONALE ZEITSCHRIFT FÜR PHILOSOPHIE UND PSYCHOSOMATIK
Erstes offenes E-Journal für fächerübergreifende Theoriebildung in Philosophie und Psychosomatik sowie ihren Grenzgebieten
Herausgeber: Wolfgang Eirund und Joachim Heil ISSN: 1869-6880

Abnehmende Information. Die Unterscheidung von Frau und Mann in Gesellschaft, Politik und Philosophie

Sigbert Gebert

Zusammenfassung

Die Unterscheidung von Frau und Mann hat heute ihre traditionelle Orientierungsfunktion verloren: Ihre Anschlussunterscheidungen wie Frauen sind zuständig für Gefühle, Männer für Geistiges zeigten sich als kulturell, nicht natürlich bedingt. Die faktische Benachteiligung der Frau macht allerdings die Unterscheidung von Frau und Mann zu einer Anschlussunterscheidung des moralischen Gebots der Gleichbehandlung. In der Gesellschaft wirken die traditionellen Zuschreibungen oft noch fort, insbesondere in der Interaktion, doch setzen sich auch in Familie und Liebe immer mehr partnerschaftliche Normen durch. Philosophisch liegt der Unterschied von Frau und Mann dann nur noch darin, dass Frauen potentiell gebärfähig sind – woran sich philosophisch nichts anschließen lässt. Allerdings ist die Frau/Mann-Unterscheidung angesichts ihrer Bedeutung für die Reproduktion eine Grundunterscheidung der Gesellschaft und auch heute ist die kulturelle Bestimmung des biologischen Geschlechts anhand anatomischer Merkmale eindeutig. Die dekonstruktivistische Philosophie, die Frausein als gesellschaftliches Konstrukt sieht, „vergisst“ dieses „natürliche“ Kriterium und bagatellisiert die weiterbestehenden Ungleichheiten, während sich der Gerechtigkeitsdiskurs als philosophisch versteht, obwohl er von der heute nach wie vor notwendigen Gleichstellungspolitik handelt. Sie, aber auch „tiefgründige“ philosophische Diskussionen wären überflüssig, wenn das Geschlecht faktisch keine Rolle mehr spielte. Die Frau/Mann-Unterscheidung diente dann nur noch zur Beziehungsbildung und als Hinweis auf die Gebärfähigkeit und ihre Folgen.

Schlüsselwörter

Frau/Mann, Gleichheit, sex/gender

Abstract

The distinction between man and woman lost its function of orientation. The following distinctions that women are responsible for emotions, men for the rational proved itself to be cultural, not natural. A consequence of the actual discrimination of women is that the distinction between man and woman is crucial for the demand for equal rights. In society the traditional attributions continue, especially in interaction. On the other hand partnership values are more and more established in families and love relationships. Philosophically the difference of woman and man lies in the possibility that women can give birth. This fact cannot be the foundation for a whole philosophy. Though, the difference between woman and man is in view of its significance for reproduction a basic distinction of society. Even today the cultural determination of the sex on the basis of anatomical characteristics is clear. The deconstructive philosophy, which sees being a woman as social construct, „forgets“ this natural criteria and ignores the still existing inequality. On the other hand the discourse of justice understands itself as philosophic, even though it deals with politics of non-discrimination, which is still necessary today. This politics but also „profound“ philosophical discussions would be pointless, when sex

wouldn’t play a role any more. The distinction between man and woman would then serve only as a criteria for potential partners and as a sign for the ability to give birth and its consequences.

Keywords
woman/man, equality, sex/gender

1 Zerfall eines Ordnungsprinzips

Die Unterscheidung von Frau und Mann dient traditionell als Grundunterscheidung, die mit Hilfe von anschließenden Unterscheidungen die Gesellschaftsordnung gliedert. Die Frau wird aufgrund ihrer angeblichen Eigenschaften aus dem öffentlichen Bereich ausgeschlossen und ihr der Privatbereich zugewiesen. Das funktionierte jahrhundertelang. Mit der Heraufkunft des Liberalismus, der anstelle „natürlicher“, durch Geburt gegebener Unterschiede auf eigene Leistung setzt und die rechtliche Gleichheit aller Menschen propagiert, wird diese Zuweisung fraglich. Die Berufung auf weibliche Eigenschaften kann heute in liberalen, säkularen Staaten keine benachteiligende Ungleichbehandlung mehr rechtfertigen. Wozu dient heute die Unterscheidung von Mann und Frau? Welche Orientierung, welche Informationen bietet sie?

Selbst die sich emanzipierenden Frauen hielten zunächst an den traditionellen Anschlussunterscheidungen fest. In einer ersten Phase übernahm die Frauenbewegung nach dem Zweiten Weltkrieg das Vernunftideal der Aufklärung, die Hochschätzung von Vernunft, des „Geistigen“, und Aktivität bei gleichzeitiger Abwertung von Gefühl und Passivität, die angeblich aus der Gebärfähigkeit der Frau resultieren und ihre Freiheit, Selbstbestimmung und politische Gleichberechtigung verhindern. Damit wurde der Mann zum Maßstab der Emanzipation. In der zweiten Phase kehrte sich diese Wertung um: Die traditionell Frauen zugeschriebenen weiblichen Eigenschaften und Verhaltensweisen wie Einfühlung, Körperbezogenheit, Emotionalität, Sorge um die anderen werden nun (wie schon in der Romantik) positiv gesehen und den traditionellen männlichen, jetzt als lebensfeindlich angeprangerten Werten wie Rationalität, Autorität, Machtstreben entgegengestellt. Als besondere Frauenmoral wird gegen die universale allgemeine Gerechtigkeitsmoral die Fürsorge (im Nahbereich) gesetzt. Die traditionelle Arbeitsteilung erscheint auf einmal positiv, die moderne Rationalisierung und mit ihr die als Angleichung gedachte Emanzipation als Fehlweg. Das Emanzipationskonzept will quasi die Auflösung des Weiblichen, während das traditionsorientierte Konzept das besondere Weibliche emanzipieren oder zu besonderer Geltung bringen will und es als zukunftsweisende, die Menschheit rettende Kraft sieht. Die Frauen wie auch andere Unterdrückte bringen die realen Verhältnisse zum Vorschein. Nach Arbeitern oder Kolonialisierten und gleichzeitig mit Alternativbewegungen sind es jetzt die Frauen, die für eine bessere Welt stehen. Die feministische Bewegung dieser Phase kritisiert die Gesellschaft, als ob sie sich nicht selbst in ihr bewegen würde, sondern einen Punkt außerhalb beziehen könnte.

In der dritten Phase zeigten sich solche Positionen als einseitig und unplausibel: Frauen stehen genauso wenig wie Arbeiter oder Alternative außerhalb des „Systems“ – schon dadurch, dass sie sich durch die Gegenstellung definieren – und sind nicht einfach nur unterdrückt, revolutionär, bessere Menschen; Gefühl und Vernunft lassen sich nicht klar trennen; die angeblich natürlichen weiblichen und männlichen Eigenschaften sind kulturell bedingt; und eine Fürsorgeethik braucht auch Gerechtigkeit. Der Feminismus thematisiert sich jetzt selbst und problematisiert die Unterscheidung von Frau und Mann. Nach Emanzipation durch Angleichung und Andersheit des Weiblichen geht es nun um die Überwindung traditioneller Zuschreibungen. Dazu bedarf es jedoch nicht nur der rechtlichen, sondern der Gleichstellung in allen Bereichen.

2 Das Gleichbehandlungsgebot

Gleichbehandlung ist eine moralische Forderung. Gleichbehandlung ist nicht rechtfertigungsbedürftig, Ungleichbehandlung verlangt eine Rechtfertigung. Das ist intuitiv einsichtig, genauer: Wer moralisch handeln will, handelt nach dieser Devise. Moral definiert sich darüber, dass Gleiches gleich und Ungleiches ungleich behandelt wird. Dieser Grundsatz lässt sich nicht weiter begründen, sondern stiftet erst Moral. Gleichheit – unparteiische, gleiche Berücksichtigung – ist das grundlegende moralische Prinzip. Aus ihm folgt allerdings noch nicht die Gleichbehandlung aller Menschen. Solange Fremde und Frauen als minderwertig galten, rechtfertigte das ihre Ungleichbehandlung. Die moderne Moral fordert jedoch die gleiche Berücksichtigung der Kerninteressen, der Grundbedürfnisse aller Menschen (also materielle Grundversorgung, leibliche Integrität – Gesundheit, Sicherheit –, relative Freiheit), die in den Menschenrechten (rhetorisch) auch weltweit anerkannt, in ihrer konkreten Ausgestaltung allerdings umstritten sind (insbesondere, wie weit der Schutz vor staatlicher Willkür und die individuelle Freiheit gehen sollen). Die Menschenrechte gelten heute als Grundlage einer gelungenen Lebensform. Wenn jeder Interessenträger als solcher zu berücksichtigen ist, spielen sonstige Unterscheidungen keine moralische Rolle mehr. Gesellschaftliche Ungleichheiten lassen sich nicht mehr mit natürlichen Ungleichheiten (Ausnahme: Alter, Schwangerschaften, Behinderungen) und Unterschiede in der Berücksichtigung von Grundinteressen überhaupt nicht mehr plausibel rechtfertigen. Die Unterscheidung von Frau und Mann ist so moralisch irrelevant. Aus ihr lässt sich keine moralische Forderung und keine Rechtfertigung für Gleichbehandlung oder Ungleichbehandlung ableiten.

Die faktisch immer noch herrschende Ungleichbehandlung von Frauen in der Gesellschaft führt dann allerdings dazu, dass zu ihrem Ausgleich das Geschlechtliche zum Kriterium wird, führt zum Gleichberechtigungsgebot. In Deutschland gehen so heute Rechtsnormen, die ausdrücklich das Merkmal Geschlecht verwenden, nur noch zu Lasten von Männern. Die Gleichstellungspolitik produziert die Ungleichstellung, macht Frauen als Frauen sichtbar, obwohl die Frau nicht als Frau, sondern als Interessenträger gleich zu berücksichtigen ist. Sie setzt die Irrelevanz ihrer Unterscheidung voraus und muss sie zugleich als relevant behaupten: Die Frau/Mann-Unterscheidung dient dazu, Ungleichheiten festzustellen und Gleichbehandlung (für Frauen) einzuklagen. Der übergeordnete Gesichtspunkt ist folglich die Gleichheit, die Frau/Mann-Unterscheidung nur eine ihrer Anschlussunterscheidungen.

3 Die gesellschaftliche Situation

Mit dem Übergang von einer hierarchischen Gesellschaftsstruktur zur funktionalen Differenzierung wurde die Unterscheidung von Frau und Mann auf der *Gesellschafts*ebene bedeutungslos. Die Teilnahme an den Funktionssystemen läuft nach funktionsspezifischen Kriterien ab, für die die Unterscheidung keine Rolle mehr spielt. Das gilt zumindest für das „Publikum“: Jede darf unabhängig vom Geschlecht wählen, das Recht anrufen und wer Geld hat, ob Mann oder Frau, bewegt sich gleichberechtigt im Wirtschaftssystem. Allerdings wird das Publikum oft geschlechtsspezifisch angesprochen – in Anlehnung und Bestätigung des gesellschaftlich Üblichen oder auch zu Emanzipationszwecken. Für *Organisationen*, die Leistungserbringer, sollte das „an sich“ auch gelten: Bei der Rekrutierung ihres Personals geht es um Leistung, doch wirken hier traditionelle Rollenzuweisungen zumindest informell oder mehr oder weniger auch unbewusst fort (die geringe Zahl von Frauen auf der obersten Managementebene wird so durch fortdauernde Klischees – der Mann ist durchsetzungsfähiger – erklärt). Sie dürften sich wie schon in der Politik mit der Zeit abschleifen. In der *Interaktion*, der Kommunikation unter Anwesenden, werden schon durch die bloße Wahrnehmung Personen als Frau oder Mann sichtbar. Das wird als Information genutzt, weshalb hier die traditionellen Zuweisungen am stärksten

weiterwirken. Allerdings dürften auch sie aufgrund des gesellschaftlichen Gleichheitsgebots mit der Zeit abnehmen und damit auch der Informationswert der Unterscheidung.

Das zeigt sich gerade in dem Bereich, der sich über die Frau/Mann-Unterscheidung definiert: die Familie. Zum einen relativiert sich hier mit den gleichgeschlechtlichen Ehen und der möglichen Abkopplung der Reproduktion von der Sexualität die Norm der Heterosexualität und damit eine Stütze der traditionellen Rollenverteilung. Schon im romantischen Ideal der verschmelzenden Liebe ist zudem Gleichberechtigung – gegenseitige Liebe, gegenseitiges Begehren –, die „Auflösung“ der Unterscheidung von Frau und Mann angelegt: Sie motiviert zur Beziehungsbildung, wird im Lieben aber zu einer Unterscheidung, die nicht unterscheidet, sondern deren zwei Seiten verschmelzen. Faktisch bedeutet das: Sie gibt keine Rollenverteilung (wie aktiv/passiv) vor. Aber auch im Alltag ist die Rollenverteilung nicht mehr selbstverständlich: Die Norm ist heute Partnerschaft. Wie sie ausgestaltet wird, entscheidet jedes Paar selbst – mit vielfältigen Problemen im Vergleich zur festliegenden Rollenverteilung, da Partnerschaft Aushandeln bedeutet, was sich schlecht mit der gerne und freiwillig gebenden Liebe verträgt.

Allerdings: Auch wenn für die funktional differenzierte Gesellschaft die Frau/Mann-Unterscheidung bedeutungslos ist und das heute zunehmend auf die Organisations- und Interaktionsebene durchschlägt, so ist doch nicht auszuschließen, dass durch religiöse und „konservative“ Gegenströmungen traditionelle Rollenzuweisungen aufrechterhalten oder wieder eingeführt werden. Genauso wie es möglich ist, Gleichberechtigungsprogramme in die Funktionssysteme (Organisationen) einzubringen, so auch geschlechtsspezifische Kriterien für Leistungsträger oder ein geschlechtsspezifischer Ausschluss des Publikums von Leistungen und Rechten, von den hartnäckigen frauenfeindlichen Traditionen in der Interaktion – vor allem in nicht westlich orientierten Gesellschaften – ganz zu schweigen.

In der Interaktion wird die Differenz von Frau und Mann immer wahrgenommen werden. Sie gibt die Information, wer als Beziehungspartner in Frage kommt. Wo liegt dann aber der philosophische Unterschied von Frau und Mann?

4 Der Unterschied von Frau und Mann in der Philosophie

Die Philosophie hat den Unterschied von Frau und Mann wenig beachtet. Zuständig für das Allgemeine, scheint sie nur auf die condition humaine zu reflektieren. Wenn die philosophische Tradition den Unterschied thematisierte, dann schloss sie mit wenigen Ausnahmen an gesellschaftliche Wertungen an, die sie, wenig kritisch, als naturgegeben ansah: Das Sinnliche, Emotionalität, das Geschlechtliche waren weiblich, das Geistige, das Allgemeine, die Vernunft männlich. Der Mann wird mit dem Menschen gleichgesetzt, ist zugleich das überlegene Geschlecht und geschlechtsneutral, die Frau bestenfalls Gehilfin des Manns. Das Geschlecht wird weder als Aspekt der condition humaine noch als Organisationsprinzip der Gesellschaft noch in seiner Bedeutung für das philosophische Denken reflektiert. Dabei gewinnt dieses seine Grundunterscheidungen in direktem Anschluss an die traditionelle Rollenverteilung. Sie ließen sich quasi empirisch an der gesellschaftlichen Wirklichkeit ablesen. Wenn in der bürgerlichen Gesellschaft Gefühl und Vernunft geschlechtsspezifisch verteilt und die Geschlechter in Privatbereich und Öffentlichkeit getrennt waren, sich Gefühl und Vernunft als eigenständige Bereiche zeigten, so lag es nahe, sie auch philosophisch als getrennte Sphären zu behandeln. Nur so war auch der Anspruch auf „reines“ Wissen einsichtig. Die Philosophie blieb ihrer Gesellschaft verhaftet, und zwar nicht nur bei einem Randphänomen – einigen bedauernswerten Äußerungen über Frauen –, son-

dern in ihren zentralen Kategorien. Ideologiekritisch gesehen beschaffte die Philosophie den hierarchischen Strukturen (Politik, Wirtschaft), die sie finanzierten, die notwendige Legitimation. Entspringt vielleicht die ganze Metaphysik, die von einem Prinzip aus (Vernunft, Wille, Wille zur Macht, Arbeit) die Welt erklärt, sie in eine wahre und eine Oberflächenwelt teilt, der Frau/Mann-Unterscheidung?

Allerdings können die philosophischen Unterscheidungen mit ihrer strikten Trennung des Zusammengehörigen auch ohne Umweg über die Frau/Mann-Unterscheidung direkt kritisiert werden, denn – das ist ja der Kern der Kritik – das Geschlecht hat „an sich“ nichts mit den philosophischen Unterscheidungen zu tun.

Verzichtet man auf metaphysische Ansätze und bestimmt mit Heidegger den Menschen als Seinkönnen, als Wesen, das Möglichkeiten ergreifen (oder nicht ergreifen) kann, so liegt der Unterschied von Frau und Mann lediglich darin, dass Frauen potentiell gebärfähig sind und deshalb eine Möglichkeit mehr haben als Männer – mit vielen Nachteilen. Mit diesem „biologischen“ Kriterium zusammenhängend, kann man noch auf ein anderes sexuelles Erleben verweisen. Alle sonstigen Möglichkeiten sind prinzipiell allen Menschen zugänglich. Wenn man Gleichheit als gleiche Behandlung von Personen in ihrer Differenz ansieht, kann folglich nur mit Hinweis auf die Gebärfähigkeit eine ungleiche Behandlung gerechtfertigt werden. Nur die Gebärfähigkeit macht einen zu berücksichtigenden allgemeinen Unterschied aus.

Philosophisch ist die Unterscheidung ansonsten nicht bedeutsam. Man könnte versuchen, von der Gebärfähigkeit aus den besonderen weiblichen Bezug zur Geburt zu betonen und dann anschließend an Hannah Arendts wenige Bemerkungen zum Neuanfang, der mit jeder Geburt in die Welt tritt, ein Kontrastprogramm zu Heideggers Philosophie im Ausgang vom Tod erstellen. Zum einen aber ist für einen Neuanfang die Geburt nur notwendige Bedingung, die Sprachlichkeit, mit der es erst den Unterschied von neu und alt gibt, hingegen das entscheidende Phänomen. Zum anderen ist die Geburt als vergangenes Ereignis für die Existenz viel weniger bedeutsam als der bevorstehende Tod. Kurz: Der Ausgang von der Geburt ist wenig ergiebig. Die Gebärfähigkeit gibt einem Mann hingegen nur die Information, dass man mit dieser Person eine Familie gründen, einer Organisation die Information, dass sie wegen Schwangerschaft eine Zeitlang ausfallen kann, woran sich philosophisch nichts anschließen lässt – ebenso wenig wie an die allgemeine Information, die die Geschlechterdifferenz für die erwünschte Beziehungsbildung gibt (zumal sie von allen Menschen, nicht geschlechtsspezifisch genutzt wird).

Die philosophische Diskussion der Geschlechterdifferenz nimmt das Kriterium der Gebärfähigkeit als „biologisches“ allerdings meist nicht auf, sondern betont die Schwierigkeiten, die Differenz als Differenz zu bestimmen. Jede Unterscheidung verbindet zugleich zwei Werte oder Seiten und trennt sie. Unterscheidungen sind Einheiten von Getrenntem: Das Verschiedene zeigt sich als gleich, als ununterscheidbar. Dieses Paradox lässt sich über eine Benennung der Einheit, traditionell über Gattungsbegriffe auflösen: Im Menschen sind „an sich“ beide Möglichkeiten da. Entscheidend ist dann, anhand welcher Kriterien die Zuweisung erfolgt.

Die Tradition hierarchisierte (asymmetrisierte) die Unterscheidung, indem sie den Mann als Repräsentanten des Menschen überhaupt (von Mann und Frau) ansah. Die untergeordnete Frau wird durch den Mann (indifferent) mitrepräsentiert oder es kommt innerhalb der Unterscheidung zu radikaler Entgegensetzung und Ausgrenzung des andersartigen Weiblichen (was dann spiegelbildlich den Egalitätsfeminismus der geschlechtsneutralen Gleichheit und den Differenzfeminismus der besseren weiblichen Eigenschaften hervorbringt). Wenn diese Lösungen nicht mehr überzeugen, greift dann nicht doch das „biologische“ Kriterium? Ist es nicht

sinnvoll, zwischen sex, dem biologischen Geschlecht (den körperlich sichtbaren Geschlechtsmerkmalen), und gender, der gesellschaftlichen Klassifikation der Geschlechter, ihrer kulturellen und sozialen Bedeutung, zu unterscheiden?

5 Sex und gender

Allerdings ist auch das biologische Geschlecht nicht einfach „natürlich“ gegeben. Auch der Körper ist nicht nur durch Geburt weiblich, sondern wird durch soziale Erwartungen zu weiblicher „Performanz“ gezwungen, ist ein Effekt des „Diskurses“ (Judith Butler). Die Grenze zwischen Natur und Kultur und die Wahrnehmung „natürlicher“ Unterschiede ist sozial konstruiert. Löst sich damit aber der Unterschied von sex und gender, Natur und Kultur oder Natur und Gesellschaft auf?

Natur und Gesellschaft zu unterscheiden, wird heute immer schwieriger. Natur kann angesichts des technischen Veränderungspotentials nicht mehr als unveränderliche materielle Vorgabe gefaßt werden. Auch die technische (kulturell oder gesellschaftlich) gestaltete Natur ist zwar nicht bloße Technik, doch lassen sich Technik und Natur nicht mehr als abgegrenzte *Bereiche* verstehen. „Die Technik hat keine Grenze, sie ist eine Grenze“ (Luhmann, Soz. des Risikos, 105). Technik isoliert fest verkoppelte Abläufe von der Umwelt, etwa gegen natürliche Einflüsse, isoliert bestimmte Kausalverläufe und hält sie konstant. Sie ist „funktionierende Simplifikation“ (Luhmann), eine gelungene Form der Komplexitätsreduktion. Als solche schließt sie immer etwas aus: die gleichzeitig ablaufenden, von ihr nicht berücksichtigten Vorgänge, abstrakt gefaßt: die Welt, traditionell: die Natur. Die Natur ist der vorgegebene, nicht selbst herstellbare und uneinholbare Horizont, in den hinein sich technisches Herstellen vollzieht. Während die vormoderne Technik in scheinbar festliegende natürliche Abläufe eingebettet war, kennt die moderne Technik keine natürlichen Beschränkungen mehr: Technik paßt sich immer weniger an Natur an, als daß sie umgekehrt Natur an ihre Erfordernisse anpaßt. Die Unterscheidung von Kultur (Gesellschaft) und Natur ist heute variabel. Sie löst sich damit aber nicht auf, sondern muß immer neu bestimmt werden. Ist das „Was“ der Natur auch veränderlich, so bleibt ihr „Daß“ doch immer die Vorgabe für jede Gesellschaft. So ist die menschliche Reproduktion bei allen technischen Möglichkeiten weiterhin auf Eizelle und Samen angewiesen.

Auch die Unterscheidung von sex und gender löst sich so nicht einfach auf. Die Frau/Mann-Unterscheidung ist angesichts ihrer Bedeutung für die „natürliche“ Reproduktion eine der Grundunterscheidungen von bisher jeder Gesellschaft oder Kultur und die Seiten lassen sich leicht nach Augenschein, „natürlich“, zuweisen. Deshalb geht die Biologie auch von zwei Geschlechtern als naturgegeben aus und sucht dann Unterschiedskriterien: Die Vorstellung von zwei Geschlechtern schafft biologische Unterschiede. Ihre wissenschaftliche Behandlung führt dann zu immer neuen Kriterien der Seitenzuweisung, die uneindeutiger werden und unklare Übergangsbereiche kennen. Es gibt so heute keine festen Grenzen zwischen Biologischem (Körper), Psychischem und Sozialem („Geist“) oder zwischen Vernunft und Emotionalität – was die Unterscheidungen jedoch nicht überflüssig macht.

Vor allem aber: „Natur“ ist eine kulturelle Vorstellung und muss nicht auf die neuste Biologie zurückgreifen: Warum sollten deren Kriterien besonders natürlich sein? Bei der Frau/Mann-Unterscheidung ist so die kulturelle Bestimmung des biologischen Geschlechts trotz heute geringem wissenschaftlich-biologischem Unterschied eindeutig: Jeder Neugeborenen wird bei der Geburt früher wie heute aufgrund anatomischer Merkmale ein naturgegebenes Geschlecht zugewiesen und dieses wird dann Teil der Identität. Das Geschlecht ist keine

rein diskursive Angelegenheit. Homosexualität stellt ja auch nicht die Kategorie „Geschlecht“ in Frage und „Queer-Studies“ betreffen Randphänomene. Die Eigenschaft, Frau oder Mann zu sein, ist wenig variabel – im Gegensatz zu den an die Geschlechtszugehörigkeit anschließenden Zuschreibungen. Diese könnten sich immer mehr reduzieren, so daß als allgemeine Information das Geschlecht nur noch die möglichen Beziehungspartner (eine kulturelle Eigenschaft!), die Klassifikation als Frau die Gebärfähigkeit und ihre Folgen bezeichnet.

6 Philosophie oder Politik

Die Philosophie beschäftigt sich, auch wenn sie auf empirische Phänomene zur Bestätigung verweist, mit logischen Problemen der Frau/Mann-Unterscheidung, die im gesellschaftlichen Operieren unproblematisch sind. Es zeigt nur eine philosophische Verwirrung an, wenn man den sichtbaren Unterschied leugnet. Die Frau/Mann-Unterscheidung ist wichtig zur Kritik der Tradition. Der Feminismus ermöglicht aber keine eigenständige Theorie und nimmt deshalb bestehende Ansätze auf. Seyla Benhabib verfolgt im Anschluß an Habermas die aufklärerisch-liberale Linie, verficht einen moralisch-politischen Universalismus, den Gerechtigkeitsdiskurs, der einen unabhängigen bzw. festliegenden Standpunkt voraussetzt. Judith Butler schließt an Foucault und den Dekonstruktivismus an, betont die Unmöglichkeit unabhängiger Standpunkte, wirft der universalistischen Theorie die Angepasstheit ans patriarchale System vor und sieht alle Phänomene als diskursiven Effekt an, den Feminismus so als Effekt des Diskurses, den er überwinden will, die Kategorie „Frau“ durch jene Machtstrukturen konstituiert, mit denen Emanzipation angestrebt wird.

Philosophisch ist das durchaus plausibel: Jede Differenz ist différance, jeder liegt eine uneinholbare „Spur“ zugrunde, alle Unterscheidungen haben blinde Flecken und zeigen sich in letzter Instanz als paradox und Frausein ist ein gesellschaftliches Konstrukt. Das Problem des Gerechtigkeitsdiskurses ist durchaus, daß er sich als philosophisch versteht, obwohl er von der heute nach wie vor notwendigen Gleichstellungspolitik handelt. Gravierender ist es jedoch, wenn sich der Dekonstruktivismus als politisch versteht. Betont werden dann die Differenzen zwischen Frauen, die unterschiedlichen Interessen: Der Gleichberechtigungsfeminismus gilt als einseitige Position von weißen Akademikerinnen, womit keine gemeinsame Basis für Frauenpolitik mehr gegeben sei. Die faktisch weiterbestehende Benachteiligung wird dadurch aber bagatellisiert, philosophische Uneindeutigkeiten als politische Unentscheidbarkeit missverstanden.

Der Gerechtigkeitsdiskurs nahm seinen Anfang in Europa, ist eurozentrisch, doch die Menschenrechte sind eine universalistische Konzeption, die sich, quasi natürlich, aus den allgemeinen Interessen aller Menschen ergeben. Sie sind die Grundlage des heutigen Zusammenlebens, nicht eine androzentrische Verirrung. Dabei kann es allerdings zu Konflikten kommen. Wenn islamische Frauen ein Recht auf das Tragen von Kopftüchern verfechten, so argumentieren sie mit dem Menschenrecht auf Religionsfreiheit und das wird problematisch, wenn damit eine Abwertung der Frau einhergeht. Daß ein Teil der Benachteiligten die Benachteiligung verteidigen, ist ein altbekanntes Phänomen (und schon in der Frauenbewegung Anfang des 20. Jahrhunderts bestand ein Interessengegensatz von bürgerlichen und proletarischen Frauen). Eine gemeinsame Basis „der“ Frauen gab es nie. Eine Solidarität über Einzelinteressen hinweg besteht bei vielen Frauen, weil sie aufgrund ihres Geschlechts benachteiligt werden. Eine positive gemeinsame weibliche Identität geht damit nicht einher. Es handelt sich hierbei vielmehr um eine Abwehridentität gegen die angebliche weibliche Minderwertigkeit. Spielte das Geschlecht faktisch keine Rolle mehr, wäre auch Frauenpolitik und mit ihr eine gemeinsame Identität überflüssig, aber auch „tiefgründige“ philosophische Diskussionen: Die Frau/Mann-Unterscheidung diente dann nur noch zur Beziehungsbildung und als Hinweis auf die Gebärfähigkeit und ihre Folgen.

Anhang: Die Crux mit der weiblichen Form – Ein Erfahrungsbericht

Die Bevorzugung der maskulinen Form für gemischtgeschlechtliche Gruppen findet sich in praktisch allen Genussprachen, Feminismen als seltenes Randphänomen. Auch die deutsche Sprache spiegelt die Benachteiligung der Frau wider. Daraus ergab sich die berechtigte Forderung, die Gleichberechtigung sichtbar in der Sprache zu symbolisieren. Das hat allerdings bisher zu ästhetisch wenig befriedigenden Resultaten geführt und sich nur in der Politik und in manchen akademischen Kreisen durchgesetzt. Die übliche Fußnote, die männliche Form schlösse „selbstverständlich“ die weibliche ein, erhält hingegen einfach den Status Quo. Peter Singer hat hingegen schon 1979 (Praktische Ethik, 69) vorgeschlagen: „Laßt uns eine Zeitlang ‚sie‘ so verwenden, daß es weiblich und männlich einschließt. Das mag zunächst anstößig sein, aber wir werden uns bald daran gewöhnen – und es ist viel eleganter als das plumpe ‚sie oder er‘ oder ‚sie/er‘... Liest sich dann „sie“ unter Einschluß des Männlichen ebenso natürlich wie jetzt ‚er‘ unter Einschluß des Weiblichen, so können wir die Pronomen nach Belieben gebrauchen.“ Das blieb bis heute ein frommer Wunsch. Gerade eine solche Lösung wäre aber auch ästhetisch befriedigend. Ich begann deshalb vor einigen Jahren, weibliche Formen immer dann zu verwenden, wenn sie kürzer oder gleich lang wie die männlichen sind, also etwa: die andere, die Depressive, und in diesen Fällen mit sie fortzufahren – ein eher bescheidener Ansatz mit wenigen Veränderungen. Zwei Internetzeitschriften akzeptierten die weiblichen Formen ohne Probleme – einmal mit, einmal ohne Nachfragen. Bei den Printmedien gingen sie ohne Kommentar einzig bei einer Zeitschrift mit Redakteurin durch. Zwei Herausgeber korrigierten eigenhändig (was den Vorteil hatte, daß einige weibliche Formen stehenblieben), ein Herausgeber war so befremdet, daß er eine eigene Fußnote einfügte (wobei eine in den Fahnen aus Versehen stehengebliebene Notiz eines Korrektors sich über die vermeintliche Autorin lustig machte). Andere forderten mich zur Korrektur auf: Man wolle den Leser nicht irritieren – was doch durchaus beabsichtigt ist. Irritierender ist aber eher, daß man heute noch die Verwendung von weiblichen Formen rechtfertigen muß. Wenn sich Traditionen überall so hartnäckig halten, wird sich die Gleichstellung auch hierzulande noch lange hinziehen.

Literaturverzeichnis

Becker, Ruth/Kortendiek, Beate, Hrsg., *Handbuch Frauen- und Geschlechterforschung*, Wiesbaden 2004.

Bußmann, Hadumod/Hof, Renate, Hrsg., *Genus. Geschlechterforschung/Gender Studies in den Kultur- und Sozialwissenschaften. Ein Handbuch*, Stuttgart 2005 (insbesondere Renate Hof, Einleitung, 2–41, Cornelia Klinger, Philosophie, 328–364, Theresa Wobbe, Soziologie 444–481).

Haas, Birgit, Hrsg., *Der postfeministische Diskurs*, Würzburg 2006 (insbesondere ihr Aufsatz: *Positionen und Aspekte*, 7–62).

Kampmann, Sabine/Karentzos, Alexandra/Küpper, Thomas, Hrsg., *Gender Studies und Systemtheorie. Studien zu einem Theorietransfer*, Bielefeld 2004.

Luhmann, Niklas, *Soziologie des Risikos*, Berlin/New York 1991.

Luhmann, Niklas, *Frauen, Männer und George Spencer Brown*, in: *Protest: Systemtheorie und soziale Bewegungen*, Frankfurt 1996 (1988), 107–155.

Pasero, Ursula/Weinbach, Christine, Hrsg., *Frauen, Männer, Gender Trouble. Systemtheoretische Essays*, Frankfurt 2003.

Singer, Peter, *Praktische Ethik*, Stuttgart 1994.

Zum Autor

Sigbert Gebert, Dr. phil., Dipl.-Volksw., geboren 1959, studierte Philosophie, Politik, Soziologie und Volkswirtschaft in Freiburg (Brsg.) und Basel. Lebt als Privatgelehrter in Kehl und Zürich. Veröffentlichungen u.a.

„Sinn – Liebe – Tod“ (2003), „Die Grundprobleme der ökologischen Herausforderung“ (2005), „Philosophie vor dem Nichts“ (2010).

Kontakt: Sigbert.Gebert@freenet.de

IZPP Φ INTERNATIONALE ZEITSCHRIFT FÜR PHILOSOPHIE UND PSYCHOSOMATIK
Erstes offenes E-Journal für fächerübergreifende Theoriebildung in Philosophie und Psychosomatik sowie ihren Grenzgebieten
Herausgeber: Wolfgang Eirund und Joachim Heil ISSN: 1869-6880

Wenn Aliens uns geschaffen hätten. Konstruktiv(istisch)e Gedanken über Frauen, Männer und die Welt[1]

Benjamin Hintz

Zusammenfassung

Wenn Außerirdische uns als Frauen und Männer geschaffen hätten, wäre nichts an der uns alltäglich begegnenden exklusiven zweigeschlechtlichen Wirklichkeit auszusetzen. Auszusetzen hätten wir allerdings etwas an Menschen, die nicht zu der von den Außerirdischen intendierten und vorgegebenen Ordnung passen.
Wir könnten dann in die Lage geraten diese Menschen als Konstruktionsfehler zu betrachten und spezielle – je nach kulturellen Zusammenhängen – bedeutungsschwache oder bedeutungsvolle, mildere oder härtere Umgangsweisen mit den „Absonderlichen“ pflegen. Da als Schöpfer tätige Außerirdische bislang nicht bewiesen werden konnten, liegt es jedoch näher, uns auf unser bescheidenes Erkenntnisvermögen zu besinnen und deshalb kritisch mit unseren alltäglichen Meinungen und daran anschließenden wissenschaftlichen Erkenntnissen über Frauen, Männer und die Welt umzugehen.

Schlüsselwörter

Geschlecht, Interaktion, Wissen, Konstruktivismus, Aliens

Abstract

Made by aliens – A constructive view on women, men and the world. If we were made by aliens, we would not doubt the binarity of the gender reality we experience in our everyday life. It would be very likely that people who do not fit into the aliens' prescription would be seen as construction failures. It could also happen that we would intervene in their lives and, depending on the cultural context, treat them in more or less meaningful and more or less harsh ways. Since up to now we cannot prove the existence of aliens which operate as creators it is more appropriate to be modest and critical about our common sense knowledge and its connection to science about women, men and the world.

Keywords

gender, interaction, knowledge, constructivism, aliens

1 Agnes' „passing“

Spätestens seit Harold Garfinkels (1967) Studie über die Transsexuelle Agnes kann sinnvoll in Frage gestellt werden, dass es sich bei den beiden uns täglich begegnenden Geschlechtern um körperlich-natürliche Tatbestände handelt. Agnes führt unmissverständlich vor, dass es nicht die medizinische Geschlechtsumwandlung ist, die sie dazu befähigt eine Frau zu sein. Vielmehr ist es der soziale Prozess, den Garfinkel als Agnes' „passing“ (ebd., 137) bezeichnet, die täglichen Bemühungen um die angemessene Darstellung der Geschlechtszugehörigkeit beim Übergang vom einem zum anderen Geschlecht, die sie als Frau wahrnehmbar machen (vgl. ebd., 137ff.).
Für eine Wissenschaft, die sich mit unserer eigenen Kultur befasst, ergibt sich aus Agnes' Position eine interessante Perspektive.[2] Denn was wir im Alltag kaum zu Gesicht bekommen, sind die Voraussetzungen für

unsere in der Regel nicht hinterfragte Normalität der uns umgebenden und einbeziehenden Welt. Transsexuelle, die, wie Agnes, genaue BeobachterInnen der herrschenden Verhaltensweisen von Frauen und Männern sind, müssen sich als Fremde in eine neue Sinnwelt einleben. In gewisser Weise sind sie deshalb prädestiniert dazu EthnologInnen der eigenen Kultur zu werden (vgl. ebd., 180). Dabei geben uns ihre Anstrengungen beim Lernen ein bestimmtes Geschlecht zu sein sowohl einen Hinweis auf die soziale Verfasstheit der Geschlechterunterscheidung als auch Einblicke in die Konstruktionsprozesse, die zu unserer zweigeschlechtlichen Wirklichkeit führen, die wir ohne entsprechende Verunsicherungen unserer Alltagspraxis[3] nicht vermuten würden.

So betrachten Kessler/McKenna (1978) die (Geschlechter-)Normalität, die zu den unhinterfragten Axiomen unseres Alltags gehört, als das Ergebnis interaktiver *Herstellungsprozesse von Bedeutungen*, die spätestens mit der Geschlechtszuweisung bei der Geburt einen Anfang nehmen und dann in einen lebenslangen interaktiven *Zuschreibungsprozess* münden (vgl. ebd., 6f.). Die Zuweisung des einen oder anderen Geschlechts hat dramatische Folgen: „One transsexual put it well, when he said, ‘Gender is an anchor, and once people decide what you are they interpret everything you do in the light of that’“ (ebd., 6). Diese Zuschreibungsleistung ist umso erstaunlicher, denn letztlich kommen die bei Geburt ausschlaggebenden Zeichen für die Zuweisung der einen oder anderen Geschlechtsklasse im Alltag kaum zu Gesicht (vgl. ebd., 59).

Was allerdings zu Gesicht kommt und zur Differenzierung der Geschlechter beiträgt, sind soziale Regelmässigkeiten, die uns anzeigen, dass alle Menschen zu einer Geschlechtsklasse gehören. Erwing Goffman (1994) weist diesbezüglich auf typisch zu beobachtende und aufeinander abgestimmte weibliche und männliche Verhaltensweisen hin. Diese „Arrangements der Geschlechter“ (ebd., 105) ziehen sich als zentrale „Kennzeichen durch alle menschlichen sozialen Organisationen hindurch“ (ebd., 115) und sind alltäglich zu beobachten. Dadurch entfaltet Geschlecht seine Wirkungen und zwar als Vorschrift, als „Code, der auch die Vorstellungen der Einzelnen von ihrer grundlegenden menschlichen Natur entscheidend prägt“ (ebd., 105).

Goffman zweifelt jedoch nicht an der Annahme der prinzipiellen Kontingenz sozialer Übereinkünfte. In seinen Augen „ist es ziemlich fraglich, ob unser System der sozialen Organisation überhaupt irgendwelche notwendigen Kennzeichen aufweist“ (ebd., 106). Damit es dennoch zu der bedeutungsvollen sozialen Differenz der Geschlechter kommt, „bedarf es eines umfassenden, geschlossenen Bündels sozialer Glaubensvorstellungen und Praktiken“ (ebd.). So tritt uns die *interaktiv hergestellte* soziale Wirklichkeit als *objektive Realität* gegenüber. Goffman hat für diesen Vorgang den Begriff der *institutionellen Reflexivität* geprägt, worunter er die Rückwirkung sozial hergestellter Tatbestände auf unsere Vorstellungen über ihren natürlichen Ursprung und unser sich daran ausrichtendes Verhalten und Handeln versteht (vgl. ebd., 150).

Sich als objektiv darstellende Realitäten zeigen jedoch den an der sozialen Wirklichkeit beteiligten Individuen gerade nicht an, dass es sich bei der wahrnehmbaren Realität um eine durch interaktive Prozesse *hergestellte Realität* handelt. Diese Form der Verschleierung sozialer Mechanismen nimmt Judith Butler (1991) in den Blick. Im Gegensatz zur traditionell-metaphysischen Annahme, dass wir mit dem Verstand Wirklichkeit mehr oder weniger gut so erkennen, wie sie in Wirklichkeit für immer und ewig ist – beispielsweise von Außerirdischen geschaffen und deshalb ihrem Willen nach normativ abgesichert –, sieht Butler den Ursprung unseres Wissens als einen Effekt kontingenter sprachlich-diskursiver Begebenheiten. So kommt es, dass „bestimmte kulturelle Konfigurationen der Geschlechtsidentität die Stelle des »Wirklichen« eingenommen haben“ (ebd., 60.). Zu dem epistemischen Effekt gesellschaftlicher Diskurse, der sich in der Behauptung von Wirklichkeit äußert, gesellt sich auch ein normativer, der im Zuge der Wissensproduktion hegemonielle Wirkungen entfal-

tet (vgl. ebd.) und dadurch von den gesellschaftlichen Normen abweichendes definiert *und* unterdrückt. Aus dieser Perspektive „stellt das »Geschlecht« den Realitäts-Effekt eines gewaltsamen Prozesses dar, der gerade durch seine Effekte verschleiert wird“ (ebd., 170).

Für Butler ist die Geschlechtsidentität deshalb kein natürliches, im Menschen angelegtes Phänomen. Sie wird konstruiert und im Nachhinein durch Ontologisierung als (vor-)gegeben betrachtet. „Als sich ständig verschiebendes … und kontextuelles Phänomen bezeichnet die Geschlechtsidentität nicht ein substantiell Seiendes, sondern einen Schnittpunkt zwischen kulturell und geschichtlich spezifischen Relationen“ (ebd., 29). Damit ist das Sein der Geschlechtsidentität nicht auf einen weiblichen oder männlichen Wesenskern zurückzuführen, sondern, wie in den oben genannten interaktionistischen Ansätzen, auf Mechanismen sozialer Konstruktion.

Butlers Theorie hat auch Konsequenzen für die Annahme auf die Geschlechtlichkeit von Menschen bezogener und vermeintlich natürlicher Resttatbestände, wie sie in der Unterscheidung eines natürlich gegebenen und deshalb unveränderlichen (‚sex‘) und eines variablen sozialen Geschlechts (‚gender‘) mitschwingen. Für sie beruht auch die körperliche Seite der Geschlechteridentifikation nicht auf einer ontologischen Vorrangigkeit des Körperlichen. Denn erst durch den gesellschaftlichen Diskurs wird ‚sex‘ „als das radikal Nicht-konstruierte“ (ebd., 24) hervorgebracht und ist damit nichts weiter als eine weitere kulturelle Kategorie (vgl. ebd.). ‚Sex‘ ist immer schon ‚gender‘ gewesen. Aus dieser Perspektive macht es dann auch keinen Sinn mehr, die Geschlechtsidentität (‚gender‘) als „kulturelle Interpretation“ (ebd., 24) eines natürlich festgelegten ‚sex‘ aufzufassen. In den Worten Monique Wittigs: „What we believe to be a physical and direct perception is only a sophisticated and mythic construction, an ›imaginary formation‹, which reinterprets physical features (in themselves as neutral as others but marked by the social system) through the network of relationships in which they are perceived“ (Wittig zit. n. Heintz 1993, 42).

2 Verschiebung der Aufmerksamkeit

Die hier angerissenen klassischen Ansätze der Gender Studies treffen sich in dem Punkt, dass es sozialer Herstellungsprozesse bedarf, um am Ende die soziale Wirklichkeit hervorzubringen, mit der wir jeden Tag zu tun haben und die im Alltag – schon allein aus Gründen der Handlungsermöglichung durch Reduktion von Komplexität (vgl. Luhmann 1970, 72f.) und der „Suche nach Gewißheit“ (Dewey 1998, 64) als scheinbar naturwüchsige und unveränderliche Intelligibilitäten (vgl. Butler 1991, 38) – im Regelfall nicht auf ihre Voraussetzungen befragt wird. Durch die den Gender Studies inhärente Aufmerksamkeitsverschiebung von der Ontologie zur sozialen Konstruktion erfolgt in erkenntnistheoretischer Perspektive das Abstreifen des platonischen Erbes, das hinter jeglicher Erscheinung ein urbildliches Wesen vermutet und deshalb die Welt auf bestimmte Festlegungen verkürzt, anstatt sich von der prinzipiell unendlichen empirischen Vielfalt irritieren zu lassen und diese Irritationen produktiv zu nutzen.

Die krassen Vereinfachungen, die wir im Alltag in Bezug auf die Einteilung von Menschen vornehmen, indem wir die Zweigeschlechtlichkeit als zum Beispiel von Gott gegeben betrachten oder als natürliche Tatsache reklamieren (vgl. Gildemeister/ Wetterer 1992, 201), verstellen die Sicht auf Alternativen und wirken dadurch in ihrer Konsequenz konservativ. Diese „Kunst der Hinnahme“ (Dewey 1998, 77) überlässt die Autorität über unsere Handlungen dem Wissen, das daraus resultiert, wie uns die Welt erscheint, und nicht dem Wissen, das den alltäglichen Schein zu hinterfragen beginnt. Dieser Kunst der Hinnahme des uns so-und-nicht-anders-Vorkommenden fehlt deshalb die Perspektive auf Möglichkeiten verändernd in den Lauf der Dinge einzugreifen.

Ihr fehlt das Wissen darüber, dass *wir* es sind, die interagierend Welt und Gesellschaft hervorbringen, und dass es *unsere* Interpretationen sind, die sich im Laufe der Zeit verfestigen und unsere Umgebung bestimmen.

3 Konstruktivismus, Freiheit und Verantwortung

Nehmen wir das uns Gegebene jedoch als von Gott, der Natur oder einer Metaphysik idealistischer Urbilder ein für alle Mal festgelegtes, dann ist es nur folgerichtig, wenn wir uns den zwar historischen, aber nicht als solchen erkannten Gegebenheiten gegenüber konservativ und autoritär verhalten. Durch den Verweis auf eine so und nicht anders geartete Natur der Dinge gerät man schnell in Gefahr, im Lichte außerweltlicher Ideale nicht der Normalität entsprechende Menschen jenen Idealen anzupassen – oder aus der Gesellschaft auszuschließen. Denn diese alteuropäische Sichtweise (vgl. Luhmann 1997, 893ff.) stellt uns in die Verantwortung unser Leben nach den Idealen auszurichten, die sich aus der abendländischen Tradition der „Verherrlichung des Immateriellen“ (Dewey 1998, 9) ergeben, während eine konstruktivistische Sichtweise darauf hinausläuft die Verantwortung für und die Autorität über unsere Handlungen bei uns selbst zu belassen (vgl. Foerster 1993, 73f.). In den Worten von Kessler/McKenna (1978): „However, to take the sexes for granted, to treat the existence of two sexes as an irreducible fact, obscures each individual’s responsibility for creating the world in which she/he lives” (ebd., VII).

Es besteht kein Zweifel daran, dass auch die Suche nach ewigen Wahrheiten nicht zweckfrei zustande kommt: „Wenn man lange der Gefahr ausgesetzt ist, entsteht ein überwältigendes Verlangen nach Sicherheit“ (Dewey 1998, 228). Das Problem, das daraus erwächst, ist jedoch, dass das Festhalten an scheinbaren Tatsachen nicht in diejenige Richtung weist, die Immanuel Kants (1999) sich in der Mündigkeit versuchende Menschen hervorbringt – Menschen, die in Bezug auf die sie beherrschenden Vormünder in der Lage sind den Mut aufzubringen sich ihres „*eigenen* Verstandes zu bedienen“ (ebd., 20). Vielmehr führt „Verlangen nach Sicherheit, das die Form eines Wunsches annimmt, nicht gestört und beunruhigt zu werden, … zu Dogmatismus, Autoritätsgläubigkeit, Intoleranz und Fanatismus auf der einen Seite und zu unverantwortlicher Abhängigkeit und Faulheit auf der anderen“ (Dewey 1998, 228).

Obgleich konstruktivistisches Denken in verschiedenen Nischendiskursen der Gesellschaft virulent geworden ist, hat das traditionelle Denken nach wie vor einen diskursiven Vorteil, der nicht allein ontologisch inspirierter Philosophie zugrundeliegt, sondern uns unhinterfragt im Alltag begleitet. „Hinter ihr [der traditionellen Philosophie] steht die Vielzahl imaginativer und emotionaler Assoziationen und Apelle, die sich um jene Tradition herum bilden, die viele Jahrhunderte lang in einer herrschenden Institution verkörpert worden ist; sie beeinflussen auch weiterhin unterschwellig das Denken derer, die den Glaubenssätzen, auf denen die Tradition intellektuell beruht, keine intellektuelle Zustimmung mehr geben“ (Dewey 1998, 79).

Dieser diskursive Vorteil in Bezug auf das Wissen um Geschlecht lässt sich zum Beispiel an auf Bestsellerlisten vertretenen Büchern festmachen (vgl. Moser 2010, 72ff.), die ein wahres Sein von Frauen und Männern unhinterfragt voraussetzen, Konstruktionsprozesse übergehen und auf nichts weiter aus sind, als dieses vorausgesetzte Sein zu explizieren (vgl. ebd., 80ff.).[4] Die im Alltag entstandene Zweigeschlechtlichkeit dient so als dasjenige Muster, das der wissenschaftlichen Untersuchung vorangestellt und hinter das nicht mehr zurückgegangen wird. Damit lebt das Wissen der traditionellen Philosophie, wenn auch jetzt mit anderer wissenschaftlicher Methodik bearbeitet, noch heute als „Bestandteil unserer geschichtlichen Überlieferung und in diesem Sinne orientierungsrelevantes Kulturgut“ (Luhmann 1997, 894) fort.

4 Theorie und Praxis oder körperlose Transzendenz und immanente Körperlichkeit

Setzt man dieses Wissen in Beziehung mit der Geschlechterunterscheidung, dann kann man auf eine lange Tradition der Vormachtstellung des Männlichen zurückblicken. Denn Männlichkeit wurde und wird mit einer körperlosen Transzendenz identifiziert, während das Weibliche an eine immanente Körperlichkeit gebunden bleibt und von der universellen maskulinen Rationalität beherrscht wird (vgl. Butler 1991, 30f.). „In der philosophischen Tradition, die mit Platon beginnt …, hat die ontologische Unterscheidung zwischen Seele … und Körper stets Beziehungen der politischen und psychischen Unterordnung und Hierarchie gestützt“ (ebd., 31). In Bezug auf die beiden überlieferten Geschlechter kann damit innerhalb des traditionellen Wissens von Gleichberechtigung keine Rede sein.

Die Feststellung Butlers, dass die traditionell-transzendente männliche Vernunft gegenüber weiblich konnotierter Körperlichkeit eine Vormachtstellung einnimmt, trifft sich mit der Diagnose Deweys über eine sich seit der griechischen Antike entwickelnden und bis heute fortsetzenden Hochachtung wesenhafter Welterkenntnis und damit einhergehender Ablehnung körperbezogener Praxis (vgl. Dewey 1998, 9ff.). Die Unterscheidung geistiger Rationalität von körperlicher Praxis überträgt ihr Hierarchieverhältnis in dem Maße auf die Geschlechter, als das Männliche mit Rationalität und das Weibliche mit körperverbundener Natürlichkeit identifiziert wird. Was also Dewey für die Philosophie und vorherrschende Weltanschauungen diagnostiziert, wird durch Butlers Analyse als für die Geschlechter folgenreiche Wissensentwicklung dingfest gemacht – die Identifikation der beiden unterschiedenen Pole Vernunft und Körper mit den als wesenhaft unterstellten Eigenschaften des Männlichen und Weiblichen (vgl. Butler 1991, 31.).

5 Und ewig drohen die Außerirdischen

Der Unterschied zwischen den beiden hier verhandelten Weltanschauungen – der ontologischen und der konstruktivistischen – könnte kaum größer sein. Es handelt sich nicht einfach um zwei voneinander in bestimmten Einzelheiten verschiedene erkenntnistheoretische Perspektiven. Denn in der Begründungsstruktur der ontologischen Weltdeutung angelegt ist der Verweis auf ein So-Sein der Dinge, das nicht weiter hinterfragt wird und dadurch normative und entsprechende politische Wirkungen entfaltet. Schließt man sich der ontologischen Weltdeutung an, so wird aus der Geringschätzung weiblich konnotierter Körperlichkeit und der Hochachtung des männlich konnotierten Intellekts eine „normative Anweisung“ (Butler 1991, 217). Denn etwas, das gemäß seines Wesens auf eine *bestimmte* Weise als seiend – weil beispielsweise von Außerirdischen erschaffen – betrachtet wird, hat zur Folge, dass es auch so wie es eigentlich ist erhalten bleiben soll. Andernfalls gilt es als entartet.

Es ist nachvollziehbar, dass an eindeutigen Identitäten festgehalten wird, schließlich sucht die vernünftig-rationale Welterkenntnis Heil und Gewissheit in der Identifikation feststehender und unveränderlicher Tatsachen, während die körperbezogene praktische Tätigkeit der Menschen nie vollständige Sicherheit in sich birgt (vgl. Dewey 1998, 10f). „Praktische Tätigkeit hat es mit individuellen und einzigartigen Situationen zu tun, die niemals exakt wiederholbar sind … Obendrein führt alle Tätigkeit Veränderung mit sich“ (ebd., 10). Genau diese Möglichkeit der Veränderung ist es, die auf der einen Seite zu Unsicherheit führt, auf der anderen Seite aber auch die Möglichkeit in sich birgt identifizierte Probleme anzugehen, indem der Zwang abgestreift wird, ihre Grundlagen zu reproduzieren.

6 Verabschiedung des Außerirdischen

Wenn die Folgen unserer Konstruktionsprozesse an den Anfang wissenschaftlicher Untersuchungen gesetzt werden, wie das zum Beispiel in den bereits angesprochenen populär erfolgreichen Büchern über Frauen und Männer geschieht, dann kann Wissenschaft nur mit Scheuklappen agieren. „Wenn bereits vorausgesetzt wird, was eigentlich untersucht werden soll (wir wissen, dass die Geschlechter unterschiedlich sind, also untersuchen wir, dass sie unterschiedlich sind), werden Erkenntnismöglichkeiten und Handlungsoptionen von vorneherein eingeschränkt“ (Wilz 2008, 8).

Was dann passiert – man kann von den AutorInnen solcher Untersuchungen nicht behaupten, sie seien skeptische PhilosophInnen[5] – ist Ontologie in Reinform , ist „das Resultat einer Beobachtungsweise … die von der Unterscheidung Sein/Nichtsein ausgeht und alle anderen Unterscheidungen dieser Unterscheidung nachordnet“ (Luhmann 1997, 895). Dabei wird nicht berücksichtigt, dass Sein und Nichtsein davon abhängt, ob etwas geworden ist oder nicht. Statt mit innerweltlichen Mitteln auf das Geworden-Sein der Dinge zu referieren, werden dennoch – strukturell religiös – BeobachterInnen, die außerhalb der Welt existieren, angenommen (vgl. Luhmann 2000, 90) und das Sein der Geschlechter und ihre jeweiligen weiblichen und männlichen Identitäten als unveränderlich vorausgesetzt. Zwar berufen sich die AutorInnen auf wissenschaftliche Ergebnisse, allerdings ohne die religiöse Denkstruktur zu verlassen, denn „schon die Idee, daß die Welt oder das Selbst eine immanente Natur haben, die Physiker oder Dichter erahnen können, ist ein Überbleibsel der Idee, daß die Welt eine göttliche Schöpfung ist“ (Rorty 1989, 48).

Es ist bekannt, dass religiöse Glaubensvorstellungen bestimmte den Lehren der Religionen entsprechende Verhaltensweisen nach sich ziehen. Entsprechend wirken auch die Glaubensvorstellungen von Weiblichkeit und Männlichkeit und führen zu selbsterfüllenden Prophezeiungen (vgl. Goffman 1994, 111f.). „Forschungserkenntnisse über das soziale Geschlecht und die Sexualität, seien sie nun gut oder schlecht begründet, werden den normativen Vorstellungen von Männlichkeit bzw. Weiblichkeit selektiv – und manchmal erstaunlich schnell – einverleibt“ (ebd.).[6]

Streift man die religiöse Denkstruktur ab, so bleibt die Reflexion auf das Denken profan – und damit bescheidener. In den Blick gerät dann nicht nur, dass *das Denken* der Menschen immer schon in der Welt war und weiterhin sein wird (vgl. Dewey 1998, 12), sondern auch, dass die *Reflexion auf das Denken* selbst nur innerweltlich stattfindet (vgl. Luhmann 1984, 650ff.). Dann denkt nicht Gott über die Welt nach und erzählt uns etwas darüber, sondern *die Welt denkt über sich selbst nach.* „Für eine naturalisierte Epistemologie kann es daher auch nicht überraschend kommen, wenn sie auf ihre eigene Selbstreferenz stößt“ (ebd., 648.). Wird auf die eigene Selbstreferenz reflektiert, wohnt einer naturalisierten Erkenntnistheorie auch nicht die Eigenschaft inne, wissenschaftliche Erkenntnisse selbst wiederum zu naturalisieren[7]. Dazu fehlt die Autorität, die außerweltliche Instanz, der die Fähigkeit zugeschrieben wird Natur so festzustellen wie sie ist.

Behauptungen, die als vor aller Erfahrung vorausgesetzte begriffen werden, gilt es deshalb nicht einfach hinzunehmen, sondern zu hinterfragen. Denn „Apriorisierungen sind ihrerseits selbstreferentielle Prozesse, wie immer getarnt (damit das nicht herauskommt!) als Aussagen über Natur und Bewusstsein“ (ebd., 651). Dieses Wissen um die Konstruiertheit unserer Erkenntnisse kann dann in Bezug auf die Geschlechterordnung dazu beitragen, dass Geschlecht nicht als naturalisierte, vorgegebene, einschränkende und ausschliessende Kategorie Wirkungen entfaltet, sondern unserer eigenen Verantwortung übertragen wird.

Literaturverzeichnis

Butler, *Judith* (1991): *Das Unbehagen der Geschlechter*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Degele, *Nina* (2003): *Happy together: Soziologie und Gender Studies als paradigmatische Verunsicherungswissenschaften*. Soziale Welt 54, H. 1, S. 9–29.

Dewey, *John* (1998): *Die Suche nach Gewißheit. Eine Untersuchung des Verhältnisses von Erkenntnis und Handeln*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Foerster, *Heinz von* (1993): *KybernEthik*. Berlin: Merve Verlag.

Garfinkel, *Harold* (1967): *Studies in Ethnomethodology*. Englewood Cliffs: Prentice Hall.

Gildemeister, *Regine*/ *Wetterer*, *Angelika* (1992): *Wie Geschlechter gemacht werden. Die soziale Konstruktion der Zweigeschlechtlichkeit und ihre Reifizierung in der Frauenforschung*. In: *Knapp*, *Gudrun-Axeli* (Hg.)/ *Wetterer Angelika* (Hg.): *TraditionenBrüche. Entwicklungslinien feministischer Theorie*, 2. Auflage, Freiburg: Kore Verlag, S. 201–254.

Goffman, Erwing (1994): *Das Arrangement der Geschlechter*. In: *Goffman*, *Erwing: Interaktion und Geschlecht*. Herausgegeben und eingeleitet von Hubert A. Knoblauch, mit einem Nachwort von Helga Kotthoff. Frankfurt am Main: Campus, S. 105–158.

Heintz, Bettina (1993): *Die Auflösung der Geschlechterdifferenz. Entwicklungstendenzen in der Theorie der Geschlechter*. In: *Bühler, Elisabeth* (Hg.)/ *Meyer, Heidi* (Hg.)/ *Reichert, Dagmar* (Hg.)/*Scheller*, *Andrea* (Hg.): *Ortssuche. Zur Geographie der Geschlechterdifferenz.* Zürich und Dortmund: Efef-Verlag, S. 17–48.

Hirschauer, *Stefan* (2003): *Wozu 'Gender Studies'? Geschlechtsdifferenzierungsforschung zwischen politischem Populismus und naturwissenschaftlicher Konkurrenz.* Soziale Welt 54, H. 4, S. 461–482.

Kant, *Immanuel* (1999): *Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung*? In: *Kant, Immanuel: Was ist Aufklärung*? *Ausgewählte kleine Schriften*. Herausgegeben von Horst D. Brandt. Hamburg: Meiner, S. 20–27.

Kessler, Suzanne J./ McKenna, Wendy (1978): *Gender*. *An Ethnomethodological Approach*. New York: Wiley.

Luhmann, Niklas (1970): *Soziologische Aufklärung*. In: *Luhmann*, *Niklas: Soziologische Aufklärung 1. Aufsätze zur Theorie sozialer Systeme*. Opladen: Westdeutscher Verlag, S. 66–91.

Luhmann, *Niklas* (1984): *Soziale Systeme*. *Grundriss einer allgemeinen Theorie*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Luhmann, *Niklas* (1997): *Die Gesellschaft der Gesellschaft*. Erster und zweiter Teilband. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Luhmann, *Niklas* (2000): *Die Religion der Gesellschaft*. Frankfurt am Main.: Suhrkamp.

Moser, *Andrea* (2010): *Kampfzone Geschlechterwissen. Kritische Analyse populärwissenschaftlicher Konzepte von Männlichkeit und Weiblichkeit*. Wiesbaden: VS Verlag.

Rorty, Richard (1989): *Kontingenz, Ironie und Solidarität*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Wilz, *Sylvia Marlene* (2008): *Geschlechterdifferenzen – Geschlechterdifferenzierungen*. In: *Wilz*, *Sylvia Marlene* (Hg.): *Geschlechterdifferenzen – Geschlechterdifferenzierungen. Ein Überblick über gesellschaftliche Entwicklungen und theoretische Positionen*. Wiesbaden: Verlag für Sozialwissenschaften, S. 7–17.

(Endnotes)

1 Bei dem Artikel handelt es sich um eine überarbeitete Version von Teilen meiner Magisterarbeit „Gender Studies und Systemtheorie", die ich derzeit am Institut für Erziehungswissenschaft der Johannes Gutenberg-Universität Mainz anfertige.

2 Vgl. hierzu die Ausführungen von Stefan Hirschauer (2003), der vorschlägt Gender Studies als Geschlechtsdifferenzierungsforschung zu begreifen. Damit gemeint ist „die Umstellung von einer Beobachtung zahlloser Phänomene *mithilfe* der Geschlechterunterscheidung auf eine Beobachtung der Geschlechterunterscheidung als bemerkenswertes *Phänomen*" (ebd., 469).

3 Nina Degele (2003) begreift Gender Studies als Verunsicherungswissenschaften, da sie „vermeintlich Selbstverständliches seiner Selbstverständlichkeit berauben und als sozial konstruiert ausweisen“ (ebd., 9).

4 Mit den Büchern sind populärwissenschaftliche Sachbücher gemeint, wie: „Warum Männer immer lügen und Frauen immer Schuhe kaufen“ von Allan und Barbara Pease, „Männer sind anders, Frauen auch“ von John Gray und „Männer sind vom Mars. Frauen von der Venus. Tausend und ein kleiner Unterschied zwischen den Geschlechtern“ von Cris Evatt (vgl. Moser 2010, 79f.).

5 Barbara und Allan Pease, die AutorInnen des als Sachbuch gehandelten „Warum Männer immer lügen und Frauen immer Schuhe kaufen“ haben wissenschaftliche Ausbildungen als Modell und Versicherungsvertreter. John Gray, Autor des Buches „Männer sind anders. Frauen auch“ ist Psychologe. Cris Evat, die Autorin des Buches „Männer sind vom Mars. Frauen von der Venus. Tausend und ein kleiner Unterschied zwischen den Geschlechtern“, war, bevor sie Buchautorin wurde, Zahnarzthelferin, Kolumnistin und Joga-Lehrerin (vgl. Moser 2010, 79f.).

6 „Das Geschlecht, nicht die Religion, ist das Opium des Volkes“ (Goffman 1994, 131).

7 Selbstverständlich naturalisiert eine solche Erkenntnistheorie, indem sie alles in der Welt und damit in der Natur verortet. Sie naturalisiert aber nicht in dem Sinne, dass sie ein für allemal festgelegte Beschaffenheiten der Welt konstatiert.

Zum Autor
Benjamin Hintz (*1982), Dipl. Sozialpädagoge/Dipl. Sozialarbeiter (FH), Musiker, Student der Erziehungswissenschaft, Soziologie und Philosophie an der Johannes Gutenberg-Universität Mainz.
Kontakt: benjamin.hintz@gmx.de

IZPP ϕ INTERNATIONALE ZEITSCHRIFT FÜR PHILOSOPHIE UND PSYCHOSOMATIK
Erstes offenes E-Journal für fächerübergreifende Theoriebildung in Philosophie und Psychosomatik sowie ihren Grenzgebieten
Herausgeber: Wolfgang Eirund und Joachim Heil ISSN: 1869-6880

Die erste Tagesklinik für Männer

Michael Hettich

Männer werden als das Auslaufmodell der Evolution bezeichnet. Sie ernähren sich ungesund, gehen weniger zu Vorsorgeuntersuchungen, haben schlechtere Bildungschancen, überfordern sich im Beruf, sind sich ihrer Rolle in der Familie unsicher, zeigen in der Freizeit vermehrt Risikoverhalten und sterben im Schnitt 5 Jahre früher als Frauen. Männer sind sich ihrer Misere zunehmend bewusster, sind aber ratlos, was sie dagegen tun könnten. Hilfe in Anspruch nehmen haben sie nicht gelernt, Freunde sind ihnen meist längst verloren gegangen. So leiden sie alleine für sich und geraten nicht selten in einen Strudel aus Depression, Angst, Burnout und Alkoholmissbrauch. Nicht von ungefähr nehmen sich Männer 3 mal häufiger als Frauen das Leben. Während Frauen aktiv ärztliche und psychotherapeutische Hilfe in Anspruch nehmen, fällt Männern dieser Schritt häufig sehr schwer. Dies liegt sicherlich am männlichen Rollenverständnis und der Grundeinstellung ‚selbst ist der Mann‘, andererseits aber auch an fehlenden männerspezifischen Therapieangeboten.

In der therapeutischen Arbeit mit Männern wird deutlich, dass Männer auf psychische Probleme anders reagieren als Frauen. Sie haben häufig weniger Zugang zu ihrem emotionalen Erleben als Frauen, weshalb Psychotherapie mit Männern häufig einer ‚Gebrauchsanleitung‘ für ihre Psyche gleicht. Auch zeigen Männer häufiger als Frauen dysfunktionale Bewältigungsstrategien. Hierzu gehören der soziale Rückzug, vermehrter Alkoholkonsum, das Sich-in-die-Arbeit-Stürzen oder vermehrtes Risikoverhalten wie riskantes Autofahren oder das Ausüben von Extremsportarten. Männerspezifische Therapieangebote müssen daher den Männern eine ‚Werkzeugkiste‘ an die Hand geben, mit der sie ihre Probleme bewältigen können, ohne sich dabei selbst zu schädigen.

Die Gründung der Tagesklinik für Männer war einerseits inspiriert durch den ersten Deutschen Männergesundheitsbericht, der im Jahr 2010 erschien und aufzeigte, dass bisher keine männerspezifischen therapeutischen Konzepte und Gesundheitsangebote in Deutschland existieren, andererseits durch die klinische Beobachtung in einer unserer gemischtgeschlechtlichen psychosomatischen Tageskliniken, die zeigte, dass Frauen deutlich überrepräsentiert waren und sie im Vergleich zu den Männern offener über eigene Gefühle und Konflikte sprechen konnten. In den Psychotherapiegruppen hatten die Frauen den höheren Redeanteil, während sich die Männer häufig in eine beratende Funktion zurückzogen und weniger ihre eigenen Probleme zum Thema machten.

In der Männertagesklinik stehen 18 Behandlungsplätze für Männer mit Depressionen, Burnout, Posttraumatischen Belastungsstörungen, Angststörungen sowie mit Persönlichkeits- und Verhaltensstörungen zur Verfügung. Zusätzlich leiden viele der Patienten an einer Substanzmittelstörung. Die Männer sind in der Tagesklinik ganz unter sich und damit viel stärker als in einem gemischtgeschlechtlichen therapeutischen Setting gefordert, sich mit sich selbst und der Gruppe auseinander zu setzen. Sie haben Gelegenheit, auf männerspezifisches Rollenverhalten zunehmend zu verzichten, lernen Schwäche zuzulassen und Hilfe anzunehmen. Das

Behandlungskonzept ist kognitiv-verhaltenstherapeutisch und achtsamkeitsbasiert ausgerichtet. Dabei lernen die Männer zunächst innezuhalten, ihre Gedanken, Gefühle und Körperreaktionen achtsam wahrzunehmen und zu akzeptieren. Sie lernen entgegengesetzte Handlungen zu ihren bisherigen dysfunktionalen Bewältigungsstrategien, wie z. B. Gefühlen Raum zu geben, statt sie durch Überaktivität zu verdrängen, sich mitzuteilen, statt zu schweigen, in der Patientengemeinschaft aktiv zu werden, statt sich sozial zurück zu ziehen oder sich ihrer Werte bewusst zu werden und engagiert danach zu handeln, statt zu resignieren.

So wurde ein Therapieprogramm entwickelt, in dem gegen die einzelnen männertypischen Depressionssymptome entsprechende verhaltenstherapeutische Techniken angewendet werden. Die Patienten erhalten für ihre klassisch depressiven Symptome Therapieelemente aus der kognitiven Depressionsbehandlung, gegen Impulsivität und Suchtverhalten wird ein Stresstoleranztraining eingesetzt, gegen Gereiztheit und Anspannung werden Achtsamkeits- und Erdungsübungen, sportliche Aktivierung und Entspannungsverfahren angewendet, zur Verbesserung der Gefühlswahrnehmung ein Emotionsregulationstraining absolviert und gegen den sozialen Rückzug und das ‚Nicht Sprechen‘ erhalten die Männer ein soziales Kompetenztraining. Zur Integration männerspezifischer sozialer Belastungen wird eine themenzentrierte Männergruppe angeboten, in der Themen wie veränderte Geschlechterrolle, Doppelbelastung in Beruf und Familie, Einsamkeit bei Männern, männliche Sexualität etc. diskutiert werden. In der Tagesklinik für Männer ist somit sowohl das therapeutische Setting als auch das therapeutische Angebot auf die spezifischen Besonderheiten von psychischen Erkrankungen bei Männern ausgerichtet.

Die Männer kommen meist auf Anregung von Angehörigen und werden von Hausärzten oder Fachärzten für Psychiatrie in die teilstationäre Behandlung überwiesen. Die große Mehrzahl der Patienten hat keine psychotherapeutische Vorerfahrung, so dass zu Beginn bei den meisten Patienten eine gewisse Skepsis vorherrscht. Schnell werden die Männer jedoch in die Patientengemeinschaft integriert und sie können sich zunehmend mit dem Therapiekonzept identifizieren. Die Männer berichten, dass sie in der Männertagesklinik offener sprechen können, sich nicht verstellen müssen (z. B. stark sein müssen), dass sie nicht abgelenkt sind (z. B. durch Flirts) und sie sich von den anderen Männern verstanden fühlen. Die Patienten schätzen das ‚unter Seinesgleichen‘ Sein und das kumpelhafte Miteinander. Dies zeigt sich auch darin, dass viele Patienten sich nach der tagesklinischen Behandlung bei einem Ehemaligenstammtisch treffen und gemeinsame Aktivitäten unternehmen. Das therapeutische Angebot findet werktags von 8.00 bis 16.00 Uhr statt. Jeder Therapietag beginnt mit einer Morgenrunde, in der die Patienten lernen, ihre aktuelle Gefühlslage achtsam wahrzunehmen und zu benennen. Des Weiteren werden die Patienten in der Morgenrunde danach gefragt, inwiefern sie die in der Therapie gelernten psychotherapeutischen Strategien im häuslichen Umfeld anwenden. Insgesamt finden pro Tag 5–6 therapeutische Gruppen statt. Dabei wechseln sich Psychotherapiegruppen (Stresstoleranztraining, Emotionsregulationstraining, themenzentrierte Männergruppe, soziales Kompetenztraining, Depressionsgruppe) mit aktivierenden Gruppen (Kochgruppe, Trommeln, Musizieren, Nordic Walking, Kreativgruppe, Spielegruppe, Physioyoga, Drumball) sowie achtsamkeitsbasierten Therapieelementen (Achtsamkeitstraining, Imagination, Genusstraining) ab. Außerdem erhalten die Patienten einzeltherapeutische Behandlungsangebote (Einzelpsychotherapie, Einzelergotherapie mit Alltagstraining, wöchentliche co-therapeutische Einzelgespräche) zusätzlich zur einmal wöchentlich stattfinden Chefarztvisite. Die Behandlung in der Tagesklinik für Männer dauert in der Regel zwischen 6 und 8 Wochen. Zu Therapiebeginn und am Therapieende wird eine umfangreiche psychologische Testung durchgeführt, die derzeit in Rahmen eines Forschungsprojektes mit der Ludwig-Maximilian-Universität-München ausgewertet wird. Die Tagesklinik für Männer wurde mittlerweile in vielen Zeitungsartikeln und Fernsehbeiträgen vorgestellt, so dass sie mittlerweile ein fester Bestandteil der psychiatrisch-psychosomatischen Versorgung im Raum Hannover ist.

Zum Autor

Dr. med. Michael Hettich ist Chefarzt der *Tagesklinik für Männer* in Sehnde/Ilten;
Kontakt: dr.hettich@wahrendorff.de


INTERNATIONALE ZEITSCHRIFT FÜR PHILOSOPHIE UND PSYCHOSOMATIK

Erstes offenes E-Journal für fächerübergreifende Theoriebildung in Philosophie und Psychosomatik sowie ihren Grenzgebieten

Herausgeber: Wolfgang Eirund und Joachim Heil ISSN: 1869-6880

Malereien zum Themenschwerpunkt „Mann und Frau“

Nora Katthöfer

Nora Katthöfer, ohne Titel, 150 x 160 cm, Mischtechnik auf Leinwand



Nora Katthöfer, ohne Titel, 20 x 30 cm, Acryl auf Leinwand



Nora Katthöfer, ohne Titel, 150 x 180 cm, Mischtechnik auf Leinwand

Zur Künstlerin

Nora Katthöfer, Studentin der Kunsttherapie an der Hochschule für Künste Ottersberg

Kontakt: norakatthoefer@aol.com

ein abend
Sören Heim

auf einer eisenkalten
parkbank unterm vielbeschworenen
mond - grad trat er, halb, durchs goldne tor -
da saßen zwei und stellten sich
leben zu zweien vor.

er dachte: ‚wie wunderbar
dein silbern licht - die heutge nacht -
ihre milden züge betont. und die stuppsige
nase, der brauen schwung, das schwarze haar,
und wie es rot
von ihren wangen dimmt‘. er dachte ‚welche
anmut malst du, mond, in ihr gesicht‘ und dachte,
lieb mädchen, ach, küsse mich

und durch den schatten seines blickes sah
er ein eichhorn huschen, und dachte ‚ja
gut ists, wenn man sein glück
fest in die hände nimmt‘

und sie derweil: ‚herbstnebeln steigt,
der weiden arme neigen sich
zum weichen fluss hinab, und wasser plätschert
hin. und grüne blätter taumeln dunkelnd drin,
vogelgezwitscher schlummert, die blätter
taumeln taumeln und tanzen, verzweigt
durch mondlichts geglitzer, fließen,
verfließen,
bis es wohl schließlich trübe tagt.
‚was‘, dachte sie
‚wenn wir solche blätter sind?‘

und jagte nicht wie schwarzer mar
durch ihr sinnen ein marder da?

so saßen beide lange allein
in all zu schmeichelndem mondenschein
saßen gezeichnet schön und stille

so ward ihnen himmel klein
den eisige sterne streichelten
und ihnen schauderte, vor idylle.

hoch drüber trieb, pleyaden,
hyaden,
der ewig sich sehnenden, schar

Zum Autor
Sören Heim, freier Journalist, Dichter und Übersetzer, veröffentlichte bisher unter anderem in Bibliothek deutschsprachiger Gedichte, eXperimenta und Podium Literatur. Dritter Preis beim Nachwuchswettbewerb der Internationalen Gemeinschaft deutschsprachiger Autoren 2009.
Homepage: www.wortkraemer.jimdo.com
Kontakt: heim.soeren@gmx.de

IZPP Φ INTERNATIONALE ZEITSCHRIFT FÜR PHILOSOPHIE UND PSYCHOSOMATIK
Erstes offenes E-Journal für fächerübergreifende Theoriebildung in Philosophie und Psychosomatik sowie ihren Grenzgebieten
Herausgeber: Wolfgang Eirund und Joachim Heil ISSN: 1869-6880

Verspannung im Denken.
Zur Verkrampfung und Therapie in der Religionsphilosophie Martin Heideggers
Henrik Holm

Zusammenfassung
In diesem Essay soll erwiesen werden, dass der religiöse Impetus der Philosophie Heideggers, der gleichsam den Hintergrund seiner Philosophie bildet, zu einer religionsphilosophischen Verkrampfung führt, die im Wesentlichen mit seinem Verhältnis zum Christentum zu tun hat. Ich möchte aus diesem Grund den religiösen Impetus aus christlich-theologischer Perspektive kritisch würdigen, indem ich die Verspannungen beschreibe und dabei Heideggers Versuche einer Selbsttherapie, kritisch erörtere. Ich konzentriere mich auf *Sein und Zeit*, die Vorlesung *Was ist Metaphysik?* und grundlegende Begriffe seiner späten Religionsphilosophie.

Schlüsselbegriffe
Philosophie und Biographie, Metaphysik, Religionsphilosophie

Abstract
This paper on Heidegger's philosophy understands essential philosophical items in his thinking as compelled by tensions caused in Heidegger's relation to Christianity. Therefore, I will describe these tensions and treat the problem of Heidegger's therapy of them from a Christian-theological point of view. This is going to be shown by dealing with essential philosophical patterns in *Being and Time*, his lecture *What is Metaphysics?* and in some fundamental concepts of his late philosophy.

Keywords
philosophy and biography, metaphysics, philosophy of religion

1 Psychosomatik eines Denkens

Eine Verkrampfung und die damit einhergehenden Symptome werden zu Recht negativ gewertet. Jeder, der mit Muskelverspannungen zu kämpfen hat, weiß, dass Verspannung oft zu einer lähmenden Verkrampfung führen kann. Im allgemeinen Sprachgebrauch bedeutet die Bezeichnung eines Menschen als verkrampft nichts Positives. Die Verkrampfung deutet auf etwas hin. Das Ursachenspektrum ist komplex. Weder die Medizin noch die Psychiatrie können gänzlich die psychosomatischen Abgründe des Symptoms ausloten. Denn das würde ein Allwissen vom Menschen implizieren. Das Denken ist Teil der großen Vernunft des Leibes, – eine Vernunft, die wir nie begrifflich erfassen können. Spannungen im Denken bleiben nicht innerhalb der Grenzen des Denkens, sondern äußern sich irgendwann psychosomatisch. Die denkerische Selbsttherapie ist oft dabei Teil der Verkrampfung. Verkrampftes Denken kann zu Blockaden führen, – sei es auf der unbewussten oder bewussten Ebene. Der Wille des Menschen spielt oft eine wichtige Rolle: Man ist verkrampft, weil man

etwas Bestimmtes *will*, das aber dem eigenen Sein nicht entspricht. Man hält an einem Gedanken fest, obwohl man eigentlich erkannt hat, dass man ihn verabschieden müsste. Trotz und Unzufriedenheit bleiben dabei die Folge. Nietzsche hat in *Menschliches*, *Allzumenschliches* eindrücklich auf den Zwiespalt hingewiesen, in den sich ein Denker begeben kann. Nietzsches Freigeist denkt gegen das eigene Herz. Es kommt dabei zu einer unerträglichen Verspannung. Er verblutet an der Erkenntnis der Wahrheit und die *Sonnenfinsternisse der Seele* breitet sich aus.

> Nun ist aber die Tragödie die, dass man jene Dogmen der Religion und Metaphysik nicht glauben kann, wenn man die strenge Methode der Wahrheit im Herzen und Kopfe hat, andererseits durch die Entwickelung der Menschheit so zart, reizbar, leidend geworden ist, um Heil- und Trostmittel der höchsten Art nöthig zu haben; woraus also die Gefahr entsteht, dass der Mensch sich an der erkannten Wahrheit verblute (Nietzsche, Menschliches, Allzumenschliches, KSA 2, 108).

In einer letzten Phase bahnt sich Nietzsches Freigeist einen Weg aus der verzweifelten Aporie heraus, durch Dankbarkeit und Leichtigkeit bzw. durch die Gewinnung einer neuen Perspektive auf die Dinge. Die Verblutung bleibt aber dennoch bestehen – so die einhellige Botschaft der Briefe Nietzsches.

Man kann schwerlich behaupten, Heidegger sei wie Nietzsche am eigenen Denken verblutet. Gerade dies macht sein Denken verkrampft. Denn er verzichtet auf die Beschreibung der Spannungen, die mit den Forderungen seiner Philosophie einhergehen. Dies macht sich besonders in seiner prinzipiellen Ausschließung theologischer Antworten auf seine philosophischen Fragen bemerkbar. Aus diesem Grund soll in diesem Essay die religionsphilosophische Verkrampfung Heideggers thematisiert werden. Unter einer religionsphilosophischen Verkrampfung verstehe ich in diesem Zusammenhang den inneren Zwiespalt zwischen dem theologischen Hintergrund, der Abkehr davon und der Entwicklung eines neuen Anfangs des Denkens aus dem Sein. Weil Heidegger seine religionsphilosophischen Motive nicht freilegt, entsteht eine Verkrampfung, die er vermeidet, philosophisch fruchtbar zu machen, indem er auf das Geschick des Seins, das sich in seinem Denken anbahnt, hinweist. Dieses Geschick wird nicht philosophisch begründet, sondern schwebt als atmosphärische Setzung seines religionsphilosophischen Entwurfs. Damit ist es als einen Versuch zu interpretieren, eine ehrliche Auseinandersetzung mit dem, was er will, zu umgehen. Weil Heideggers Philosophie – worauf Gadamer des Öfteren hingewiesen hat – von den Fragen der christlichen Theologie herkommt, soll hier seine Religionsphilosophie aus christlich-theologischer Perspektive einer Kritik unterzogen werden.

Zu einem ähnlichen Ergebnis kommt aus psychoanalytischer Perspektive Anton Fischer, der den Versuch unternommen hat, Heideggers Person und Denken psychoanalytisch zu untersuchen. Er will eine Antwort auf die Frage, wie ein „‚niedriger Mensch‘ zu einer gewaltigen Figur der Geistesgeschichte“ (Fischer, 2008, 15) werden kann. Die Intention des Buches Anton Fischers ist es, zu zeigen, dass Heidegger ein narzisstischer, egozentrischer, verlogener Mensch war und dass dessen Philosophie dies eben in voller Gänze zeigt. Die Selbstinszenierungen und teilweise verlogenen Selbstbilder Heideggers werden zur Sprache gebracht, wobei die negative Motivation Fischers den Quellenbefund öfters übertreibend psycho-pathologisch und spekulativ interpretiert. Zutreffend ist zum Beispiel Fischers Entmythologisierung des Selbstbildes Heideggers als eines bäuerlichen einfachen Menschen aus dem Schwarzwald, der nur das Schweigen der Natur liebt. Prägnant und in der Sache überzeugend schreibt Fischer:

> So viele falsche Selbstbilder wie Heidegger hat kaum ein anderer Denker produziert: Seine Philosophie erwuchs weder aus dem Boden des Schwarzwaldes, noch hatte seine Schreibtischarbeit auch nur das Geringste mit der Bauernarbeit zu tun. Seine Tribüne waren die Städte, wo Universitäten, Akademien, Bibliotheken und Buchhandlungen stehen. Er war auch kein wortkarger Alemanne, der auf der Ofenbank stumm sein Pfeifchen raucht, sondern ein höchst beredter Schwabe. Seine Denkarbeit hatte nichts mit Cézannes Arbeit als Maler zu tun, er war nicht anfänglich und ursprünglich, sondern ein komplexes und widersprüchliches Produkt des 20. Jahrhunderts, wie die Großstädter, die er verachtete. Er war kein Sieger und geistiger Führer und schon gar kein heroischer Kämpfer, der seine großen Ziele mit stählerner Härte durchsetzt, sondern ein Feigling. [...] Die Unerträglichkeit der eigenen Schwäche hat Heidegger zum Faschismus geführt. Weil er der Welt nicht mächtig war, mußte er sein Denken allmächtig werden lassen (Fischer, 2008, 730f).

Dieses vernichtende Urteil über Heidegger ist doch mit einiger Vorsicht zu genießen. Heideggers Verherrlichung des bäuerlichen Ideals war vermutlich ebenso ein heimatstiftender Gedanke, mit dem er sein städtisches Leben, dem er sich nicht zugehörig fühlen konnte, bewältigte. Jedoch besteht keine eindeutige Monokausalität zwischen seinen Schwächen, seinen Wünschen, seinen Hemmungen und dem Faschismus. Fischer hat des Weiteren darauf hingewiesen, dass das Ungedachte *und* das Gedachte in Heideggers Denken oft banale psycho-pathologische Phänomene widerspiegeln. Gegen eine heldenhafte, teilweise blinde Heidegger-Verehrung eignet sich das umfassende Buch von Fischer sehr gut. Man kann vieles über Heidegger lernen, das in der Heidegger-Forschung teilweise verschwiegen und/oder nicht gesehen werden will. Die nie zur Ruhe kommende Treibkraft eines oft in Trotz gefangenen Denkers wird klar und eindrücklich herausgearbeitet.

Wenn man die Philosophie des 20. Jahrhundert verstehen will, ist Heidegger ein Denker, um den man nicht herumkommt. Jede Generation ist aufgefordert, sich mit Heidegger zu beschäftigen. Thomas Rentsch ist völlig zuzustimmen, wenn er seine kritische Einführung in die Gedankenwelt Heideggers mit folgenden Worten abschließt: „Es ist daher der Philosophie nach Heidegger die zentrale Aufgabe gestellt, sein Denken von romantischen und mythischen Elementen zu befreien und es da aufzunehmen, wo es analytisch und argumentativ stark ist. Jede Generation wird von nun auch die für Mythen und vermeintlich deutsche Tiefe anfälligen, politisch unaufgeklärten Heidegger entdecken. Nur wenn dieser bleibende Zwiespalt bewusst gehalten wird, kann seine Philosophie auf das vernünftige Gespräch zurückbezogen werden, das die Philosophie ihrem Begriff nach seit der Antike ist“ (Rentsch, 1989, 230f).

Methodisch wird in drei Schritten vorgegangen: Erstens soll *das Verkrampfte in Sein und Zeit* thematisiert werden. Es liegt vor allem im bewussten Ausweichen der Aufnahme theologischer Antworten. Zweitens geht es um die *unmenschliche Forderung eines Ausstehens in der Angst* im Heideggers Begriff der Metaphysik. Drittens handelt es sich um Heideggers *Versuch einer Selbsttherapie* im Rahmen seines religionsphilosophisch fundierten Ereignis-Denkens, das hier als eine verkrampfte Vermeidung des Christentums verstanden werden soll. Mit anderen Worten handelt es sich um eine selbsttherapeutische Religionsphilosophie.

2 Die philosophische Verkrampfung in *Sein und Zeit*: Selbsterlösung statt christliche Erlösung

Ein großes Verdienst von *Sein und Zeit* ist die Aufnahme der Frage nach dem Sein. Eine noch größere Leis tung ist, dass Heidegger dabei die menschliche Existenz auf eine Weise ins Zentrum rückt, die die Philosophische Anthropologie bei weitem übertrifft. Es handelt sich um keine Deutung biologischer Thesen über

den Werdegang von lebendigen Organismen, sondern Ausgangspunkt ist das immer vorausgesetzte Dasein des Menschen. Die methodische Entscheidung, das menschliche Dasein anders zu beschreiben als durch die aristotelischen Kategorien, nämlich durch die Auffindung von Existenzialen, ist als einen Versuch, Philosophie mit dem Selbstverständnis des Menschen zusammen zu denken, positiv zu würdigen. Aus philosophiegeschichtlicher Perspektive werden in *Sein und Zeit* Fragen erörtert, die einem tiefen theologischen Impetus entstammen. Die Fragen nach dem *Sinn des Seins*, nach dem Woher der *Geworfenheit* des Daseins, nach dem Umgang mit dem Tod und der Endlichkeit wurden immer in der abendländischen Denkgeschichte von der Theologie und derjenigen Philosophien, die die Gottesfrage nicht apriorisch ausschließen, thematisiert. Allerdings wird, worauf schon hingewiesen wurde, eine theologische Antwort auf diese Fragen von Heidegger prinzipiell ausgeschlossen, obwohl sie aus einem theologischen Fragehorizont hervorgehen.

Ein Beispiel: Heideggers Begriff der Eigentlichkeit entspringt einem Versuch der Selbsterlösung. Anstatt auf die Erlösungsbedürftigkeit als ein Modus menschlicher Existenz, der nicht immanent einzulösen sei, einzugehen, postuliert Heidegger die Annahme des eigenen Seinkönnens als Kategorie des normativ zu verwirklichenden Menschen. Dahinter steht ein trotziger Wille, der nicht auf die christliche Wurzeln dieser Problematik eingehen möchte. Persönliche Kämpfe mit dem Christentum, die wohl Heidegger sein ganzes Leben lang begleitet haben, dienen hier der Begründung immanenter Existenziale, die von vorneherein wesentliche Aspekte menschlicher Existenz, wie sie einem christlichen Kulturkreis bekannt sind, ausschließen. Die Reduzierung des Antworthorizontes auf die Immanenz ist eine Setzung, die Heidegger hierbei nicht begründet. Er schreibt, dass er sich eine Abkehr von allen „längst noch nicht radikal ausgetriebenen Resten von christlicher Theologie innerhalb der philosophischen Problematik“ (Heidegger, Sein und Zeit, 229) herbeiwünscht. Es spricht viel dafür, dass Heideggers Denken versucht, das Christentum durch eine neue Philosophie zu ersetzen und es so zum Schweigen zu bringen. An sich wäre das nicht zu verurteilen; nur wenn Fragen, die einer theologischen Beantwortung bedürfen, gestellt werden sowie wenn sie apriorisch die Möglichkeit einer theologischen Antwort ausschließen, entsteht ein Krampf, der den gesamten Entwurf Heideggers zwanghaft macht. Es entstehen Forderungen, die nicht erfüllbar sind.

Heideggers Modell der Eigentlichkeit ist innerhalb der Beschreibung menschlicher Existenz in *Sein und Zeit* kaum durchführbar. Dies wird vor allem deutlich, wenn man in der Frage nach persönlicher Identität eines Menschen Heidegger mit der von ihm sehr intensiv studierten christlichen Theologie gegenüberstellt. Für Heidegger, sowie in der christlichen Theologie, darf man in der Frage nach personaler Identität des Selbst bei einer Beschreibung des alltäglichen Menschen nicht stehen bleiben, obwohl sie zu einer Daseinsanalyse dazugehört. Vielmehr müsse man, so Heidegger, von der Eigentlichkeit des Menschen ausgehen, um das Problem gebührend zu behandeln. „Die Selbstheit ist existenzial nur abzulesen am eigentlichen Selbstseinkönnen, das heißt an der Eigentlichkeit des Seins des Daseins *als Sorge*“ (ebd., 322). Dies heißt: Die Bestimmung des Selbst dürfe nur normativ im Rahmen der Eigentlichkeit, die dem uneigentlichen Verfallen der Alltäglichkeit nicht untersteht, behandelt werden. Unter Eigentlichkeit versteht Heidegger u.a. „die Möglichkeit des Freiseins für das eigene Seinkönnen“ (ebd., 144). Die nähere Bestimmung der personalen Identität im Rahmen der Eigentlichkeit als das Freisein für das eigene Seinkönnen vollzieht Heidegger als eine Explikation der Zeitlichkeit, die *Sinn und Einheit* der Sorge ist. Die Einheitlichkeit der Sorge wird mit anderen Worten als die Einheit der Ekstasen der Zeitlichkeit, also Zukunft, Gewesenheit und Gegenwart, bestimmt. „Sie [die Zeitlichkeit, H.H.] ist nicht vordem ein Seiendes, das erst aus *sich* heraustritt, sondern ihr Wesen ist Zeitigung in der Einheit der *Ekstasen*“ (ebd., 329). Hiervon ausgehend vertritt Heidegger dann folgende These:

> Die Sorge bedarf nicht der Fundierung in einem Selbst, sondern die Existenzialität als Konstitutivum der Sorge gibt die ontologische Verfassung der Selbst-ständigkeit des Daseins, zu der, dem vollen Strukturgehalt der Sorge entsprechend, das faktische Verfallensein in die Unselbst-ständigkeit gehört (ebd., 323).

Die Selbstheit des Menschen konstituiert sich am Seinkönnen des Selbst als ein Modus der Eigentlichkeit und konkretisiert sich in der Einheit der Ekstasen der Zeitlichkeit. Imperativisch knüpft sich daran die Forderung zur Entschlossenheit, durch die sich das Dasein dem eigenen Seinkönnen eröffnet (vgl. ebd., 298). Dabei ist natürlich die Zukunft als der Raum der Möglichkeiten des sich entschließenden Daseins die ursprüngliche und eigentliche Zeitlichkeit, denn sie konstituiert das Sich-vorweg-sein, das ja als eine existenziale Bestimmung der Sorge gilt. Hier haben wir eine heldenhafte Form eines wesentlichen Theorems der christlichen Theologie. Die Gnade Gottes ist ersetzt durch das Postulat einer Eigentlichkeit, die eigentlich nur ein gewaltiger Held, der den Tod in der Hand hat, verwirklichen kann. Der eigentliche Mensch ist der Mensch, der entschlossen am Potential des Seinkönnens seiner Selbst orientierend, sein *Sein zum Tode* lebt und gerade in der Übernahme dieser Eigentlichkeit seine Kraft sieht. Wer aber vermag so zu leben? Niemand. Dadurch entsteht die Verkrampfung seines Versuches, die christliche Erlösungslehre durch die Selbsterlösung des eigentlichen Menschen zu ersetzen. Obwohl die Eigentlichkeit bei Heidegger viel Berechtigtes vorweist, ist sie der Versuch einer Erlösung des Selbst. In christlicher Perspektive ist es nur Gott, der den Menschen erlösen kann.

In der formalen Struktur wird aber die personale Identität bei Heidegger und in der Theologie ähnlich verstanden: Der Mensch braucht für seinen Lebensentwurf eine Ausrichtung auf etwas, das das empirische Ich übersteigt, und etwas, das von der Sorge befreien kann. In der Frage nach dem Wie dieser Befreiung liegt der unüberbrückbare Gegensatz zwischen der christlichen Theologie und Heidegger. Erst durch das Einbrechen der Religion in das Leben kann in der christlichen Theologie persönliche Identität entstehen. Der Bezug zu Gott garantiert gewissermaßen ein sinnvolles Selbstverständnis, in dem Identität dadurch entsteht, dass man sich als geliebte Kreatur Gottes annimmt (vgl. Guardini). Selbstverständlich darf Heidegger diese Annahme verweigern, aber indem er darauf verzichtet, seine Motive zur Sprache zu bringen, fehlt es in Bezug auf das Christentum an intellektueller Redlichkeit.
Binswanger hat im Anschluss an die Existenzialanalytik Heideggers in *Sein und Zeit* mögliche pathologische Folgen aus dem In-der-Welt-sein untersucht. Man könnte fragen, ob man davon ausgehend Heideggers Begriff der Eigentlichkeit als eine Form von Pathologie interpretieren könnte, in der die normative Analyse des In-der-Welt-seins bei Heidegger zu einem kranken Selbst führt. Denn das Sein zum Tode im Rahmen der Eigentlichkeit ist keine Form glücklichen Lebens, sondern eher ein existenzialistischer Lebensweg, der zum total vereinsamten Solipsismus führt. Binswanger hat dementsprechend mit Recht darauf hingewiesen, dass Heideggers Daseinsentwurf schwer darunter leidet, dass es an einer Analyse der Liebe mangelt. Demgegenüber gab er der Liebe den Vorrang in seiner Beschreibung des menschlichen Daseins (vgl. Binswanger, 21ff).

3 Metaphysische Verkrampfung in *Was heißt Metaphysik?*

Nachdem Heidegger in seiner berühmten Vorlesung *Was heißt Metaphysik?* festgestellt hat, dass die Wissenschaften, und darin implizit auch die Logik, keinen Beitrag zur Frage nach dem Nichts leisten können, fragt Heidegger: Wie kann der Mensch dem Nichts begegnen? Der Begriff des Gestimmtseins hilft ihm weiter. Eine Begegnung mit dem Nichts erfährt der Mensch durch Stimmungen. Als Beispiele nennt Heidegger die Langeweile und die Freude. Das Entscheidende an der Stimmung ist, dass sie dem gestimmten Menschen vor das

Seiende in seiner Totalität führt. „Die Befindlichkeit der Stimmung enthüllt nicht nur je nach ihrer Weise das Seiende im Ganzen, sondern dieses Enthüllen ist zugleich […] das Grundgeschehen des Daseins“ (Heidegger, Was ist Metaphysik?, 110). Die Einführung des Begriffs der Stimmung dient mit anderen Worten dem Erweis des Nichts. Die Stimmung, die das Nichts offenbart, sei, so postuliert Heidegger ohne eine Begründung zu liefern, die Angst. Gemäß der schon in *Sein und Zeit* eingeführten Differenzierung zwischen Furcht und Angst bestimmt Heidegger die Angst durch ihre „wesenhafte Unmöglichkeit der Bestimmbarkeit“ (ebd., 115). Damit der argumentative Kreis sich schließt, folgert Heidegger: „Das Nichts ist die Ermöglichung der Offenbarkeit des Seienden als eines solchen für das menschliche Dasein“ (ebd., 115). Für den Menschen bedeutet dies, dass sein Da-sein als die „Hineingehaltenheit in das Nichts“ (ebd., 118) verstanden werden kann. Der Mensch ist das Wesen, das einen Bezug zum Nichts hat. Da die Stimmung, die ihn in das Nichts einführt, die unbestimmbare Angst ist, ist er seiner Endlichkeit ausgeliefert. Das Bewusstwerden dieser Endlichkeit ist gleichzusetzen mit dem nicht-kategorialen Wissen um das Nichts. Darin zeigt sich des Weiteren, dass der Mensch bei Heidegger ein Wesen der Transzendenz ist. „Die Hineingehaltenheit des Daseins in das Nichts auf dem Grunde der verborgenen Angst ist das Übersteigen des Seienden im Ganzen: die Transzendenz“ (ebd., 118). Diese Dreierstruktur seiner Argumentation – *Angst – Hineingehaltenheit in das Nichts – Transzendenz* – macht deutlich, dass die Transzendenz des Menschen nicht wie bei Augustinus in der Gottessehnsucht der Seele liegt oder wie bei Schellling in seinem Freiheitsvermögen, sondern in der Bewusstwerdung des Nichts als Offenbarung des Seins im Ganzen. Wenn der Mensch gelernt hat, dem metaphysischen Grundgeschehen seines Da-seins Folge zu leisten – erfährt der Mensch keine Antwort auf die Frage nach dem Nichts. Das Suchen des Geistes führt zu keiner Anrede. Alles liegt jenseits einer Ich-Du-Erfahrung. Die Unheimlichkeit der Totalitätsperspektive, die offenbar wird in der Angst, wenn sie das Nichts offenbart, legt sich als eine lähmende Schicht im Bewusstsein. Gerade darin kann man einen Grund sehen, dass der Mensch sich bewusst vom Wissen um das Nichts, das durch die Angst ermöglicht wird, entfremdet. Bei Heidegger tritt diese Entfremdung auf, wenn der Mensch den Bezug zum Sein verstellt und sich dabei der Öffentlichkeit und dem Alltagsverstand ausliefert. Weil der Mensch ein Da-sein in der Angst nicht aushält, muss er sich seine Welt zu recht machen. Für Heidegger ist dieser Prozess Teil seiner allgemeinen Abwertung des Alltagsverstandes des Menschen, der am öffentlich zugänglichen Seienden klebt.

Nur der Philosoph müsse, so Heidegger, das Verweilen in der Angst durchhalten. Denn sonst sind keine Antworten auf die existenziellen Fragen der Metaphysik möglich. Seine Vorlesung schließt Heidegger mit folgenden Worten:

> Die Philosophie kommt nur in Gang durch einen eigentümlichen Einsprung der eigenen Existenz in die Grundmöglichkeiten des Daseins im Ganzen. Für diesen Einsprung ist entscheidend: einmal das Raumgeben für das Seiende im Ganzen; sodann das Sich-loslassen in das Nichts, d.h. das Freiwerden von den Götzen, die jeder hat und zu denen er sich wegzuschleichen pflegt; zuletzt das Ausschwingenlassen dieses Schwebens, auf daß es ständig zurückschwinge in die Grundfrage der Metaphysik, die das Nichts selbst erzwingt: Warum ist überhaupt Seiendes und nicht vielmehr Nichts? (ebd., 122)

Jede Antwort auf die Frage, warum etwas sei, wird als nicht-philosophisch abgewertet. Wer in der Fragwürdigkeit stehen bleibe, sei ein philosophischer Held. Bisher hat noch kein Mensch es geschafft, dieser Forderung gerecht zu werden. Denn sie impliziert den Ausschluss einer Ich-Du-Erfahrung. Nietzsche hat die kaum zu ertragenden Dimension dieser Annahme gesehen. Nietzsche erlebte den Schmerz des völligen Fehlens eines Du nach der fehlenden Antwort auf seinen *Also sprach Zarathustra*:

> Nach einem solchen Anrufe aus der innersten Seele keinen Laut von Antwort zu hören, das ist ein furchtbares Erlebniß, an dem der zäheste Mensch zu Grunde gehen kann: es hat mich aus allen Banden mit lebendigen Menschen herausgeschoben (Nietzsche, KSA 12, 225).

Heidegger schweigt zu solchen Erfahrungen. Oder anders gesagt: Sein verkrampfter Trotz weigert sich, die potentielle Verlusterfahrung eines Du überhaupt zu thematisieren. Ein totaler Nihilismus lähmt das ganze Dasein mit allen seinen Bezügen. Wer mit dieser Haltung in die Welt geht, kann nichts anderes als verkrampft sein. Immer stehend bleiben in der nicht-wissenden Situation des Fragenden – das ist die verzweifelte Situation des freien Geistes bei Nietzsche. Der Ruf des Fragenden bei Nietzsche entwickelt sich zu einem Schreien. Nietzsches freier Geist ging zugrunde am nicht hörbaren Du. Heidegger scheint sich demgegenüber einzurichten in der Position des Fragenden. Er zerbricht nicht am Zwiespalt des metaphysisch Fragenden mit dem eigenen Herzen, das ein Du vom tiefsten Herzensgrund ersehnt. Die Angst müsste dauerhaft werden, einen Weg aus der Angst zu suchen wäre für Heidegger ein Zeichen von Schwachheit. An Heideggers Konzeption in *Was ist Metaphysik?* müsste man, will man danach leben, zugrundegehen. Niemand vermag den Trotz auszustehen, den Heidegger fordert.

Ungeachtet dieser Kritik weist der Text *Was ist Metaphysik?* auf sehr Wichtiges hin: Philosophie ist der Ort an dem die Ganzheit des Seienden gedacht wird. Metaphysik ist und bleibt ein Grundgeschehen im Dasein. Der Mensch weigert sich ständig vor diesem Grundgeschehen. Im immer wieder herauf beschworenen postmetaphysisches Zeitalter ist Heideggers Bestimmung der Metaphysik ein Warnruf, der uns daran erinnert, dass Philosophie die wesentlichen Fragen thematisieren muss. Dass man sich in der Gegenwart geradezu weigert, eben dies zu tun, könnte man als Resignation verstehen, hinter der der selbst-destruktive Trieb, sich selbst überflüssig zu machen, steht. Die Philosophen haben die Aufgabe, den Menschen vor das Unheimliche des Seins zu bringen. Das hat wie kein Anderer Heidegger immer wieder mit großem Recht betont.

4 Religionsphilosophie als verkrampfte Selbsttherapie

Hier soll Heideggers Konzeption der Selbsttherapie den Schwerpunkt bilden. Die Existenz des Philosophen als ein Stehen in der Angst und so vor dem Ganzen des Nichts führt zu einer Erstarrung, einer Verkrampfung, einer Blockade. Dies hat Heidegger gesehen. Es kam aber zu keiner philosophischen Auseinandersetzung damit. Stattdessen versucht er im Rahmen einer Religionsphilosophie der Kunst die Verspannungen zum Schweigen zu bringen. Die nicht auszuhaltenden Forderungen der bereits behandelten Texte werden aufgegeben zu Gunsten einer religionsphilosophischen Therapie, die vor allem in Beziehung zum sogenannten *Ereignis-Denken* zu sehen ist. Hier wird man gewahr, wie abgründig Heideggers Versuche eines Ausweges aus der selbstverschuldeten Verkrampfung – entweder als Folge aus seinem Denken oder von der Biographie herkommend – ist. Auf die Frage, wie das Therapeutische aussieht, kann man an manchen Stellen vermuten, dass aus der Therapie eine neue Verkrampfung entsteht. So ist Heidegger in gewisser Weise ein Gefangener im Labyrinth von der sich zunehmend wechselseitigen Durchdringung von Verkrampfung und Selbsttherapie. In groben Skizzen möchte ich diese These begründen:

Heidegger möchte im Rahmen seines Ereignis-Denkens die Dimension des Göttlichen aufrichten, ja, einen Raum, in dem das unbestimmte Heilige erscheinen bzw. bei uns ankommen kann, denkerisch eröffnen. Im *Brief über den Humanismus* hat er dieser Motivation einen klaren Ausdruck gegeben:

> Erst aus der Wahrheit des Seins läßt sich das Wesen des Heiligen denken. Wie soll denn der Mensch der gegenwärtigen Weltgeschichte auch nur ernst und streng fragen können, ob der Gott sich nahe oder entziehe, wenn der Mensch es unterläßt, allererst in die Dimension hineinzudenken, in der jene Frage allein gefragt werden kann? Das aber ist die Dimension des Heiligen, die sogar schon als Dimension verschlossen bleibt, wenn nicht das Offene des Seins gelichtet und in seiner Lichtung dem Menschen nahe ist. Vielleicht besteht das Auszeichnende dieses Weltalters in der Verschlossenheit der Dimension des Heilen. Vielleicht ist das das einzige Unheil (Heidegger, Brief über den Humanismus, 151f).

Er rekurriert auf eine neue Mythologie, die im Wesentlichen durch seine Hölderlin-Rezeption geprägt ist, um sein religionsphilosophisches Denken, das in der Wahrheit des Seins gründen will, zu begründen. Hier spielt die katholische Frömmigkeit, die Heidegger seit seiner Kindheit kennt, keine Rolle, aber man könnte fragen, ob sie trotzdem teilweise den Hintergrund einschlägiger Gedanken des Ereignis-Denkens und der darauf beruhenden Spätphilosophie bildet. Als katholisches Erbe kann man seinen Versuch, den Geheimnischarakter des Seins zu bewahren, verstehen. Dass er überhaupt mit seiner Philosophie einen Sinn für das Geheimnis wiedergewinnen möchte, ist auf dem Hintergrund des in der katholischen Frömmigkeit aufrechterhaltenen Sinnes für das Geheimnis in der Feier der Eucharistie, die als das Anwesen und die Gegenwärtigkeit Gottes geglaubt wird, zu verstehen. Die Erfüllung der Synthese von Natur und Gnade findet in der Eucharistie (durch die Opfergaben Brot und Wein, die zum Leib und Blut Christi verwandelt werden,) ihre Kulmination und wird von Heidegger in dem Sinne bewahrt, dass er den Menschen als offen für das Geheimnis und für das Nicht-Verfügbare des Rationellen des Seins versteht. In seiner Rilke-Auslegung versteht er diesen Zusammenhang als das Aufstehen der Erde im Inneren des Menschen. Die Natur komme zu ihrer Vollendung durch ihre Verarbeitung im menschlichen Herzen. Dadurch werde sie verwandelt. Folgendes Zitat aus der neunten Elegie Rilkes spielt dabei eine wichtige Rolle:

> Erde, ist es nicht dies, was du willst: unsichtbar in uns erstehn? – Ist es dein Traum nicht, einmal unsichtbar zu sein? – Erde! Unsichtbar! Was wenn Verwandlung nicht, ist dein drängender Auftrag? Erde, du liebe, ich will. (Heidegger, Holzwege, 319)

Heidegger glaubt des Weiteren an die verwandelnde Kraft des Seins im Sinne eines im idealen Fall offenen und dynamischen Bezugs des Menschen zum Sein. Dabei hat Heidegger die schenkende Gabe des Seins reflektiert, in bewusster Anspielung auf die schenkende Tugend von Nietzsches Zarathustra. Auf der unbewussten Ebene ist die Gunst des Seins, von der er in seiner Vorlesung *Was heißt Metaphysik?* spricht, eine Übernahme dessen, was er in der Eucharistie erlebt hat; nur mit dem wesentlichen Unterschied, dass Heidegger sich von jeglichem Inhalt einer Gabe lossagt: Im Gegensatz zur Eucharistie, bei der es sich um die leibliche Vermittlung der Liebe Gottes in Jesus Christus handelt, sei die Gabe des Seins bei Heidegger kein persönlicher Akt eines liebenden Gebers. Vielmehr vermittelt die Gabe nur die Eröffnung einer neuen Dimension, die den Menschen offen macht für das Heile, das Heilige und die Winke der Götter und des Gottes. Das Denken Heideggers führt durch diese Dimension – fast ungewollt – auf ihre theologische Wurzel zurück. Sie bleibt in der Nähe der Eucharistie, wie sie Heidegger durch die katholische Frömmigkeit kennt.

Aus theologischer Perspektive bildet Heideggers Eröffnung dieser Dimension des Heiligen und des Heilens eine innovative Leistung, wenn es darum geht, den Raum der Gottesbegegnung als einen heiligen Bezirk zu denken. Die Feier der Eucharistie ist schwierig zu verstehen ohne diese implizite Ebene des Heiligen und des Heilens. Allerdings ist diese Ebene bei Heidegger inhaltsleer. Sie kommt einer bloß gedachten Philosophie der

Religion gleich, die Gott nur als abstrakten Begriff und nicht als Person denkt. Diese Inhaltslosigkeit hebt die begriffliche Arbeit der Philosophie auf und verabschiedet sich damit von der abendländischen Philosophie. In diesem Sinne kann man Ernst Tugendhat Recht geben:

> Heideggers Anspruch, in einer Destruktion der Tradition eine tiefere Dimension erreicht zu haben, bescherte ihm seinen außerordentlichen Erfolg, aber sie löste in Wirklichkeit nichts, und am Ende befand sich Heidegger selbst in einem Zustand, der an einen indischen Mystiker erinnert, der nur noch die Silbe ‚Om, Om‘ wiederholt (Tugendhat, 2007, 20).

Trotz der Kritik an der begrifflichen Inhaltslosigkeit der Heideggerschen Dimension des Heiligen ist in seiner Eröffnung einer Dimension für das Heilige der Geheimnischarakter des Seins angesprochen, der seine theologische Wurzel in der Unergründlichkeit des Seins hat. In der Theologie wird diese Unergründlichkeit schöpfungstheologisch begründet. Für Heidegger kommt, wie er in seiner Metaphysik-Vorlesung beschreibt, die Einbeziehung des Schöpfungsgedankens aber nicht in Frage. Hierin liegt eben das Verkrampfte: Heidegger weigert sich aus außer-philosophischen Motivationen her, die theologische Wurzel seiner Begriffe herauszuarbeiten. Stattdessen versucht er sie zu umgehen, indem er sie strukturell übernimmt, aber den Inhalt preisgibt. Wenn Heidegger auf dem Hintergrund seines nicht-rational einholbaren Begriffs des Seins in seinem Geheimnischarakter *Gelassenheit* fordert, ist seine Religionsphilosophie nur bedingt in der Lage diese Gelassenheit zu ermöglichen. Von Heideggers Philosophie geht gewiss eine therapeutische Wirkung aus, aber sie vermag nicht mehr als eine Dimension für etwas zu eröffnen, was offen und in der begriffslosen und unbestimmten Schwebe hängend bleibt. Diesbezüglich kann man vermuten, dass Heidegger die Christus-Dimension des christlichen Glaubens bewusst verdrängen wollte zu Gunsten eines offenen unverbindlichen Gottesbegriffs, der die traditionellen Religionen hinter sich lässt. In diesem Verlust von Christus liegt aus christlicher Perspektive der Abgrund seiner Philosophie. Denn hier denkt einer von der christlichen Theologie her, ohne aber mit einem Satz das Wesen des christlichen Glaubens, das man mit der Offenbarung Gottes in Jesus Christus zusammenfassen kann, zu thematisieren.

Wenn Heidegger sich von der christologischen Dimension der Theologie lossagt, koppelt er sich gleichzeitig ab von der philosophischen Aneignung der Religion, wie sie exemplarisch bei Kant, Fichte, Hegel und Schelling zu finden ist. Das religionsphilosophische Potential des christologischen Denkens in der klassischen deutschen Philosophie, exemplarisch durchgeführt bei Hegel und Schelling, übersieht Heidegger, weil er gegen die Wurzel seines eigenen Denkens ankämpft, ohne die Gründe hierfür transparent und redlich offenzulegen. Das Fehlen einer philosophischen Begründung bestärkt die These von der Verkrampfung seiner Religionsphilosophie.

Der Ersatz christlicher Gedanken durch Anleihen von Zusammenhängen aus z. B. dem griechisch-antiken Götterverständnis ist meines Erachtens persönlich motiviert. Es setzt einen Verdrängungsmechanismus an, indem zwanghaft eine neue Mythologie geschaffen wird, die bloß der eigenen Loslösung vom Christentum dient.

In den *Beiträgen zur Philosophie* wird deutlich, dass Heidegger eine neue Religion, vorbereitet durch sein Denken, erwartet.

> Alle bisherigen ‚Kulte‘ und ‚Kirchen‘ und solches überhaupt kann nicht die wesentliche Bereitung des Zusammenstoßes des Gottes und des Menschen in der Mitte des Seyns werden. Denn zuerst muß die Wahrheit des Seyns selbst gegründet werden und für dieses Aufgegebene alles Schaffen einen anderen Anfang nehmen (Heidegger, 2003, 416).

Coriando (2011) ist zuzustimmen, wenn sie die These vertritt, mit den *Beiträgen* sei der Versuch verbunden – sei es als Aufgabe oder als schon vollzogener Akt des Denkens –, das Christentum zu überwinden. Heideggers Verabschiedung vom Christentum kommt letztlich in seiner wiederholten Rede vom *Fehl Gottes* zum Ausdruck. Heidegger sieht das in den Beiträgen postulierte Ausbleiben der Wahrheit des Seyns im *Fehl Gottes*. Diesen Begriff hat er von Hölderlin aufgenommen und u.a. als Ausgangspunkt seiner im weiten Sinne verstandenen Kulturanalyse installiert, deren metaphysischer Grund der bei Nietzsche interpretierte Tod Gottes ist.

> Der Fehl Gottes bedeutet, daß kein Gott mehr sichtbar und eindeutig die Menschen und die Dinge auf sich versammelte und aus solcher Versammlung die Weltgeschichte und den menschlichen Aufenthalt in ihr fügt. Im Fehl Gottes kündigt sich aber noch Ärgeres an. Nicht nur die Götter und der Gott sind entflohen, sondern der Glanz der Gottheit ist in der Weltgeschichte erloschen. Die Zeit der Weltnacht ist die dürftige Zeit, weil sie immer dürftiger wird. Sie ist bereits so dürftig geworden, daß sie nicht mehr vermag, den Fehl Gottes als Fehl zu merken (Heidegger, Beiträge, 269).

Hier geht es um den Tod Gottes im menschlichen Bewusstsein und um das damit einhergehende Absterben religiöser Instinkte und Erfahrungen. Die Folgen dieses Prozesses sieht Heidegger bei Nietzsche exemplarisch vorgezeichnet. In einer Zeit des *Fehl Gottes* erwartet Heidegger den letzten Gott. Das siebte Kapitel fängt mit dem Wort an: „Der ganz Andere gegen die Gewesenen, zumal gegen den christlichen“ (ebd., 403). Damit hat Heidegger seine Absicht deutlich dargelegt: Er sieht den christlichen Gott als der Vergangenheit zugehörig. Dieser Gedanke, der keinen Kampf gegen das Christentum bedeutet, kommt sehr gut zum Ausdruck in Heideggers Antwort auf Max Müllers Frage, warum jener bei Wanderungen mit diesem in Kirchen sich mit Weihwasser bekreuzige. Er habe, so Heidegger, da er geschichtlich denke, Respekt vor dem Ort. Denn dort, wo so viel gebetet worden ist, sei das Göttliche da, aber mit der Einschränkung, heute sei es nicht mehr da (vgl. Fischer, 2008, 61f.). Diese bekannte Geschichte dient oft als Beispiel der Frömmigkeit Heideggers. Ich würde sie eher als Beispiel seiner Verkrampfung, die sein ganzes Denken durchsäuert, verstehen. Der letzte Gott, den Heidegger vor allem in den Beiträgen propagiert, ist ein neuer Gott. Er ist ein kommender Unbekannter. Dies hat wenig mit Mystik zu tun, sondern ist eher als eine Attacke auf den persönlichen Gott des Christentums zu interpretieren.

5 Zusammenfassung

Es ist aus Sicht der christlichen Theologie eine großartige Leistung, dass Heidegger das philosophische Denken zur Ankunft des Transzendenten eröffnen möchte. Dennoch verfängt er sich im eigenen Denken und wird ein unfreier Umherirrender in dem eigenen selbst aufgerichteten Labyrinth. Es muss hierbei eingrenzend gesagt werden, es sei nicht der Sinn dieses Aufsatzes Verkrampfung als solche abzulehnen. Vielmehr war intendiert, auf ein gewisses Problem in seiner Religionsphilosophie aufmerksam zu machen und gleichzeitig klar zu machen, dass Heidegger mit seinem Versuch, sich im Rahmen einer selbstkonstruierten Kunstreligion – die seinen philosophischen Forderungen aber nicht gerecht wird – zu reflektieren, gescheitert ist. Die daraus resultierenden Versuche einer Selbsttherapie waren solche, die Verkrampfungen in höherer Potenz zur Folge hatten. Darunter leidet aus christlicher Perspektive sein Denken.

Literaturverzeichnis

Coriando, *Paola-Ludovica*: Seinsbedürfnis. Der ‚letzte Gott‘ in Heideggers ‚Beiträgen zur Philosophie‘, in: Fischer, Norbert/von Herrmann, Friedrich-Wilhelm (Hg.): Die Gottesfrage im Denken Heideggers, Hamburg 2011, 89-104.
Binswanger, *Ludwig*: Grundformen und Erkenntnis menschlichen Daseins, Zürich 1942.
Düsing, *Edith*: Nietzsches Denkweg. Theologie – Darwinismus – Nihilismus, München 2007, 2. Aufl.
Fischer, *Andreas M*.: Der gottlose Priester, Psychogramm eines Denkers, Zürich 2008
Guardini, *Romano*: Die Annahme seiner Selbst. Den Mensch erkennt nur, wer von Gott weiß, Mainz 2008.
Heidegger, *Martin*: Was ist Metaphysik?, in ders.: Wegmarken, GA 9, Frankfurt a. M. 2004, 103-122.
Heidegger, *Martin*: Vom Wesen der Wahrheit, in ders.: Wegmarken, GA 9, Frankfurt a. M. 2004, 177-202.
Heidegger, *Martin*: Brief über den Humanismus, in ders.: Wegmarken, GA 9, Frankfurt a. M. 2004, 313-364.
Heidegger, *Martin*: Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis), GA 65, Frankfurt am Main [3]2003.
Heidegger, *Martin*: Holzwege, GA5, Frankfurt am Main 2003.
Heidegger, *Martin*: Sein und Zeit, Tübingen [18]2001.
Heidegger, *Martin*: Die Selbstbehauptung der deutschen Universität, in ders.: Reden und andere Zeugnisse eines Lebensweges (1910-1976), Frankfurt a.M. 2000, 107-117.
Heidegger, *Martin*: Einführung in die Metaphysik, Tübingen [6]1998.
Heidegger, *Martin*: Was heißt denken?, Tübingen [5]1997.
Nietzsche, *Friedrich*: Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe in 15 Bänden, hg. von Giorgio Colli und Mazzino Montinari, München/Berlin/New York 1980.
Rentsch, *Tomas*: Martin Heidegger, eine kritische Einführung, München 1992.
Tugendhat, *Ernst*: Anthropologie statt Metaphysik, München 2007.

Zum Autor:

Dr. phil. Dipl. theol. Henrik Holm (geb. in Oslo 1980), wissenschaftlicher Mitarbeiter (Interdisziplinäre Fakultät) und Dozent (Theologische Fakultät) an der Universität Rostock.
Schwerpunkte in Forschung und Lehre: Augustinus, Anselm von Canterbury, Kant, Nietzsche und Heidegger, Religionsphilosophie, Metaphysik und Europäische Religionsgeschichte.
Kontakt: Dr. Henrik Holm, Universität Rostock, THF, 18051 Rostock.
Email beruflich: Henrik.holm@uni-rostock.de; privat: he.holm@gmail.com

IZPP^Φ INTERNATIONALE ZEITSCHRIFT FÜR PHILOSOPHIE UND PSYCHOSOMATIK
Erstes offenes E-Journal für fächerübergreifende Theoriebildung in Philosophie und Psychosomatik sowie ihren Grenzgebieten
Herausgeber: Wolfgang Eirund und Joachim Heil ISSN: 1869-6880

Freiheit als Modell. Zur Debatte zwischen Philosophie und Neurowissenschaften

Matthias Mayer

Zusammenfassung

Gegen Benjamin Libets Freiheitsverständnis stützt der Beitrag die Positionen von Michael Pauen und Peter Bieri. Letzterer expliziert das Problem der *fluktuierenden Freiheit eines fließenden Selbst*, welches Mühe hat, sein eigenes Wünschen wie Wollen überhaupt zu erkennen und zu begreifen. Weil unser Wille nicht nur vielschichtig, sondern ebenso wechselhaft ist, bleibt auch das Ich gespalten. Unter diesen Bedingungen *frei* zu entscheiden, das heißt *selbstbestimmt* zu handeln, ist in der Tat ein *Handwerk*, welches gelernt sein will.

Schlüsselwörter

Willensfreiheit, Libet-Experiment, Leib-Seele-Problem, Psychoanalyse, Spekulativer Materialismus

Abstract

In contrast to Benjamin Libet’s concept of freedom, Peter Bieri’s position, also defended by Michael Pauen, is based on a *fluctuating freedom of a fluid self* that experiences difficulties in recognizing and comprehending its own desires and will: To the extent that our will is constituted not only of multiple layers, but is also of a mercurial disposition, so the ego finds itself at odds with itself. Indeed, to be capable of making free decisions under such conditions, to act, namely, in a self-determined manner, is a *craft* that must first be acquired.

Keywords

free will, Libet’s experiments, mind-body problem, psychoanalysis, speculative materialism

1 Einleitung

Gegen kein Resultat einer anderen Wissenschaft polemisiert Philosophie so sehr wie gegen jenes der *Hirnforschung*, welches die *Willensfreiheit* des Menschen in Frage stellt. Geht den Neurowissenschaften es darum, Apoplektiker oder Epileptiker zu therapieren, führt dies kaum zu einem Niederschlag im philosophischen Diskurs – allenfalls zu einer *ethischen* Auseinandersetzung. Vielmehr sind es Titel wie *Ich bin mein Gehirn* (Cruse, 2004), *Der Beobachter im Gehirn* (Singer, 2002), *Die Ich-Illusion* (Gazzaniga, 2012) oder *Der Ego-Tunnel* (Metzinger, 2010), welche eine Provokation für ihr Fach zu sein scheinen. Wird nämlich das *Ich* als Illusion und heterogenes Konstrukt begriffen, sind *Freiheit*, *Verdienst* wie *Verantwortung* immer je mit betroffen und entwertet. Neurophysiologie macht den Geist *existieren* und synthetische Urteile möglich. Mentale Zustände, ob phänomenal oder intentional, werden *neurologisch* deduziert: die Kategorien ‚*von innen*‘– als Privileg der *ersten Person* – und ‚*von außen*‘ – als Privileg der *dritten Person* – für kompatibel erklärt.

Der Satz ‚Ich will!‘ hinterlässt alles andere als Klarheit der Instanzen: *Wer* ist *Ich* und *was* mein *Wille*? Nicht zufällig hat Freud für seine Darstellung des seelischen Apparates *Pronomina* verwendet: Ich, Es, Über-Ich.

Weder Ich noch Wille sind je in sich *einheitlich*. Ihre von der Hirnforschung decouvrierte *Vielschichtigkeit* ist es, welche das philosophische Problem verursacht – so meine These.

Freiheit ist, wie Schopenhauer zuerst wusste, ein *negativer* Begriff: Sie bedeutet Freiheit von Zwängen, *äußeren* wie *inneren*. Erstere beziehen sich auf den *technisch-praktischen* oder den *politischen* Gegenstand (= Handlungsfreiheit), letztere auf den *psychischen* oder, wie ihn andere nennen (Kant), den *moralischen* (= Willensfreiheit). Hierbei wird übrigens deutlich, dass für die Hirnforschung die *politische* Freiheit nicht von Interesse ist. Einer Frage der *Parteilichkeit* der Debatte selbst entspräche es, wissen zu wollen, weshalb das so ist, warum aktuell die Tendenz vorherrscht, bezüglich der menschlichen Freiheit vornehmlich *nach innen* zu fragen und nicht *nach außen*. Dies aber soll hier nicht Thema sein.

2 Begriffs- und Problemgeschichte

Zunächst gilt es hinsichtlich des (allein im Deutschen [engl. *free will*; frz. *libre arbitre*, nicht *volonté*!; ital. *libero arbitrio*, nicht *volontà*!]) Verwirrung stiftenden Begriffs der *Willensfreiheit* zu unterscheiden zwischen *genetivus objectivus* und *genetivus subjectivus*. Nicht geht nämlich aus dem Terminus selbst hervor, was gemeint ist und worauf es ihm ankommt: Freiheit *vom* Willen oder Freiheit *des* Willens. Das Lateinische *liberum arbitrium* bedeutet einfach *freie Entscheidung*, es nennt keinen Willen. Eine *Volition* ist eine *Willensbildung*, eine ‚Wollung‘ und ein Wille bezeichnen gemeinhin eine *Strebung*, einen *Drang*. Im Altgriechischen bedeutet *freie Entscheidung* τὸ τῆς γνώμησ ἐλεύθερον. Ἑλευθερια, *Freiheit*, meint jedoch besonders in der Stoa die Freiheit von *Schmerzen* und *Leidenschaften* sowie bei Homer und Solon die eines *mündigen Bürgers* der Polis in Abgrenzung zum Stand der Unfreien, das heißt der Kriegsgefangenen und Sklaven.

Die jüdisch-christliche Tradition kennt ἐλευθερία als *Freiheit von der Sünde*, als Freiheit sich für oder gegen Gottes Gebote zu entscheiden. Der Urakt aller Entscheidungen findet durch die Wahl der Erkenntnis und das Nehmen des Apfels statt. Sein Preis sind Schuldgefühle und die Vertreibung aus dem Paradies.

Es ist davon auszugehen, dass im Menschen der Gegenwart Sedimente aus *allen* Schichten der begrifflichen und semantischen Vergangenheit vorhanden sind und noch *nachwirken*, besonders die Urangst vor der Sünde, welche im philosophischen Fragen nach dem richtigen und falschen, guten und bösen Handeln sowie im Fragen nach der *Willensfreiheit überhaupt* wiederkehrt.

Der neuzeitliche Mensch seit Descartes befreit sich von Urschuld und Sünde, indem er göttliche und weltliche Ordnung gleichermaßen (und dies nicht zufällig) in Frage stellt. Aus Bestimmung wird *Selbst*bestimmung. Den Verlust äußerer Allmachtsgaranten kompensiert er durch deren Introjektion: Das *absolute Ich* der Frühromantik entsteht. Der Zweifel an dessen Omnipotenz und Unbedingtheit jedoch lässt ihn *Natur* in sich wie außer sich entdecken: als Triebnatur (Psychoanalyse) und Kontrollnatur (Naturwissenschaften). Immer noch sucht er nach Freiheit, nun aber nach Freiheit *von Ungewissheit*.

Noch einmal: Das Oben-Unten-Verhältnis (als Gnade und Natur zwischen Schöpfer und Geschöpf) wurde im Laufe der Neuzeit von Letzterem in sich selbst verlegt und kehrt dort aktuell als *Leib-Seele-* oder *Mind-Brain-Dualität* wieder. Es scheint hier also eine altbekannte, jedoch unabgegoltene Sache ihre Fortsetzung zu finden.

Daher beunruhigt uns jede Theorie von *Homunculus*, *Zufall oder Determination*. Die Angst vor *dem* Gehirn oder *dem* Unbewussten (als selbsttätigen Institutionen) ist nichts anderes als die Folge der *Verlegung Gottes*

in uns selbst. Horst-Eberhard *Richter* nennt sie *Gotteskomplex* (Richter, 2005). *Nervosität* löst jenes physiologische oder psychische Reservat im Inneren des Menschen aus, welches der Kontrolle des Bewusstseins sich entzieht und daran erinnert, dass die Introjektion der Allmacht gescheitert ist.

3 Willensfreiheit im Libet-Experiment

Unbeabsichtigt resultierten die Experimente des US-amerikanischen Physiologen Benjamin *Libet* (1916-2007), was Freud längst proklamiert hatte: Das Unbewusste geht dem Bewusstsein voraus. Der Begriff des Unbewussten allerdings wird von Libet physiologisch modifiziert und funktionalistisch reduziert. Das heißt, er bezeichnet damit zunächst – eher *bewusstlos* bzw. *nicht-bewusst* zu nennende – *organische Prozesse* (wie Verdauung, Schlaf etc.) oder – besser *vorbewusst* zu heißende – bestimmte *mentale Zustände* (wie sinnliche Wahrnehmung, Sprechen, sportliche Betätigungen etc.). Erst in zweiter oder dritter Ansicht beschreibt er damit das, was Freud hauptsächlich unter *Unbewusstem* versteht, nämlich das *verdrängte* Material biographischer Konflikte.

Beim Autofahren auf die Bremse zu treten, wenn ein Junge seinem Ball nach- und auf die Fahrbahn rennt, sei, erklärt Libet, *kein einfacher Rückenmarksreflex,* sondern setze das Erkennen der Art des Signals voraus (Junge + Ball) und eine Entscheidung zum Handeln, um ihn nicht zu überfahren. Diese äußerst komplexe geistige Funktion würde *unbewusst* ausgeführt (vgl. Libet, 2007, S. 123).

> Wir betrachten eine psychologische Funktion oder ein Ereignis als unbewusst, wenn die Person kein berichtbares Bewusstsein des Ereignisses hat (Libet, 2007, S. 124).

Eine für Libet vorbildhafte experimentelle Untersuchungsmethode zur *Willensfreiheit* wurde bereits 1965 von Helmut *Kornhuber* (1928-2009) und Lüder *Deecke* (*1938) entwickelt. Sie hatte zum Ziel, die *elektrische Veränderung der Gehirnaktivität*, welche einer Handlung, in diesem Fall das Beugen eines Fingers oder das Heben einer Hand, *vorangeht*, zu messen. 1979 kam Libet in seinen eigenen Versuchen zu folgendem Resultat:

> Einer Willenshandlung ging ein schwacher Anstieg der elektrischen Negativität voraus, der auf einem Gebiet der Kopfhaut, vor allem am Scheitel oben auf dem Kopf, lokalisiert war. Die elektrische Veränderung begann etwa 800 ms oder länger *bevor* eine Versuchsperson […] eine Willenshandlung vollzog. Sie wurde daher *Bereitschaftspotential* genannt (BP) [*Readiness Potential*]. […] Die Versuchsperson [die man zu diesem Zweck vor ein Oszilloskop, auf dem eine Uhr simuliert wurde, auf der ein Lichtpunkt kreiste, gesetzt hatte] durfte den Zeitpunkt [ihrer…] Handlungen nach […eigenem] Gutdünken wählen. (Libet, 2007, S. 160).

Die Umlaufzeit des Lichtpunktes betrug 2,56 Sekunden. Die Probanden wurden gebeten, sich die Stellung der ‚Uhr‘ und damit den Zeitpunkt der von ihnen vollzogenen Handlung genau zu merken. Wichtig dabei war jeweils, dass der Handlungswille auf *endogene* Weise entstand. In mehr oder weniger veränderter Form und mit sehr ähnlichen Ergebnissen wurde dieses Experiment von Libet bis zu seinem Tod 2007 wiederholt.

> Wir haben […] herausgefunden, dass der Willensprozess des ›Jetzt-Handelns‹ unbewusst eingeleitet wird. Ein bewusstes Selbst kann daher diesen Prozess nicht einleiten (Libet, 2007, S. 174).

Da die *Differenz* zwischen Bereitschaft, Absicht und Handlung von den Probanden als *Indifferenz* wahrgenommen wird, spricht Libet von der *subjektiven Referenz von Erlebnissen*, welche dieselben *zeitlich* und *räumlich* nivelliere, obwohl sie darin auseinanderstehen.

Libet geht davon aus, dass in seinem Experiment bloß verdichtet sich darstellt, was in proportionaler Erweiterung im wirklichen Leben sich ereignet. Die modellierende *subjektive Referenz* kommt dort insofern zum Tragen, als das Gehirn die Realität besonders dann *konstruiert*, wenn ihm Informationen entweder fehlen oder deren Verarbeitung durch (unbewusste) Zensur verhindert wird. (Der Zensur-Begriff wird von Libet durchaus im Sinne Freuds verwendet.)

Alles Reflexhafte hat in der Philosophie einen schlechteren Ruf als es verdient, denn es hilft uns evolutionsbiologisch schnell auf die unterschiedlichsten Anforderungen unserer Umwelt, besonders in Gefahrensituationen, (richtig) zu reagieren. Das Desavouieren nicht-berichtbaren Handelns rührt von der Täuschung her (und hat die Suggestion zum Ziel), dem *reflektierten*, das heißt dem *überlegten* Handeln komme eine Art höherer Dignität zu und es könne das effizientere Ergebnis vorweisen. Dies jedoch ist nicht immer der Fall. *Reflex* und *Reflexion* entstammen etymologisch nicht grundlos der *gleichen* Wurzel. Das Unbewusste in seiner Wirkmacht lässt sich durch zeitliches Aufschieben nicht eskamotieren. Die Schwierigkeiten, in welche einander widerstrebende Impulse ihren Träger bringen können, lösen sich nicht bereits dadurch auf, dass sie auf das Vollmaß einer menschlichen Vita übertragen werden. Und dennoch gilt es m. E. die *Lebenswirklichkeit*, in der es tatsächlich Raum gibt für überlegtes wie begründetes Handeln, d. h. für dessen *Verstehen*, nicht aus der Vorstellung zu verlieren und sie von einer ‚maschinenhaften‘ Situation, wie sie im Experiment herrscht, zu unterscheiden. Dies genau wird uns Peter Bieri weiter unten demonstrieren, weshalb ich seinen Ansatz als einzigen unter den philosophischen mit den Erkenntnissen der Neurowissenschaften und der Psychoanalyse für vereinbar erachte.

Erst in den letzten Jahren hat Libet seine Auswertung dahingehend modifiziert, dass er dem (determinierten) Willen ein Vetorecht *als Freiheit* einräumt. Der Proband könne seine im Experiment vorgenommene Handlung in ihrer Ausführung auch *unterdrücken* (vgl. Libet, 2007, S. 178).

> Die Existenz der Veto-Möglichkeit steht außer Zweifel. Die Versuchspersonen, die an unserem Experiment teilgenommen haben, berichteten manchmal, dass ein bewusster Handlungswunsch oder -drang auftauchte, dass sie ihn aber unterdrückten oder verboten (Libet, 2007, S. 181).

Mit dieser Aussage stellt Libet sich auf die Seite der Kompatibilisten, also jener, welche die Vereinbarkeit von Determination und Freiheit unterstellen. Er resümiert:

> Der freie Wille *initiiert* […] keinen Willensprozess; er kann jedoch das Resultat steuern, indem er den Willensprozess aktiv unterdrückt und die Handlung selbst abbricht (Libet, 2007, S. 183).

Wer aber, ist hier zu fragen, *initiiert* denn die Handlung bzw. den *Willensprozess*, wenn nicht der *Wille selbst*? Der ‚freie‘ Wille kann nicht *am Ende* einer Kette von Ursachen stehen und ‚nur noch‘ verhindern oder bewerten, was ‚woanders‘, d. h. unbewusst, begonnen wurde. Wenn überhaupt, so müsste er *zu Beginn* einer Wollung gesucht und gedacht werden. Man könnte sich vorstellen, dass es *zwei* Willen gibt, einen am Anfang und einen zum Schluss. Das jedoch kann kaum sein. Denn wenn die Abfolge einer Handlung, wie Libet behauptet,

von unbewusst nach bewusst verläuft, kann das Veto, wenn es Wille ist, *nicht* nicht aus dem Unbewussten hervorgehen. Es müsste sonst wie *zufällig* und ohne Verbindung zum Urheber erscheinen.

Dass das Veto einen *unbewussten* Ursprung hat, weist Libet zurück, da die Veto-Entscheidung sonst keine *freie* wäre. Der Widerspruch ist nur zu lösen durch die *Aufhebung* der Gegenüberstellung von *initiierendem Willen* und *freiem Willen*, bzw. Wille und Bewusstsein. Es muss vielmehr von mindestens *zwei gleich ursprünglichen*, gleich freien, einander entgegengesetzten Kräften oder Strebungen ausgegangen werden, die um ihren Primat kämpfen und denen beiden die Möglichkeit zukommt, bewusst, das heißt *berichtbar,* zu werden. Im Hinblick auf die psychischen *Strömungsverhältnisse* kann also nicht von *dem einen* Willen die Rede sein, sondern allenfalls von demjenigen, welcher unter zweien oder mehreren aufgrund höherer Motivkraft sich *durchsetzt*.

4 Kritische Einwände von Michael Pauen

Wie ist das bis hierher Erschlossene aber mit jener Definition von Willensfreiheit zu vereinen, welche die Mehrheit der Kompatibilisten (denen auch Libet durch die *Veto-Möglichkeit* zugerechnet wird) vertritt, dass nämlich Freiheit nicht mehr (nur) als Alternativität, sondern vorwiegend als *Selbstbestimmung* verstanden wird?

> Für eine freie Handlung kommt es […] nicht darauf an, *ob* sie determiniert ist, sondern vielmehr darauf, *wie* oder *wodurch* sie determiniert oder besser: bestimmt wird. Wenn sie durch die Person selbst bestimmt ist, dann ist sie selbstbestimmt und damit frei (Pauen, 2008, S. 163).

Person-sein und Autonomie sind nach Pauen vornehmlich durch den *bewussten* Besitz *personaler Präferenzen* gekennzeichnet sowie durch die Möglichkeit, dieselben kritisch zu prüfen. Auf das Libet-Experiment angewendet, wirft dies folgende Frage auf: In welchem Moment war der Proband *selbstbestimmt*? Bei der *positiven* Entscheidung, den Finger zu heben oder bei der *negativen*, diesen Wunsch zu *unterdrücken*? Da es sich um eine Situation *im Experiment* und nicht um eine *im lebensgeschichtlichen Kontext reflektierte* Entscheidung handelt, gilt sie, egal ob positiv oder negativ, für Michael *Pauen* nicht als Ausdruck *personaler Präferenz* und somit *nicht* als *selbstbestimmt*:

> Entscheidend ist […] nicht etwa, dass unseren Willensakten irgendwelche neuronalen Prozesse vorausgehen; zumindest ein Monist kann dies gar nicht anders erwarten. Entscheidend […] ist vielmehr, dass [im Libet-Experimet] unsere willentlichen Handlungen […] von basalen neuronalen Prozessen eingeleitet werden, die unseren selbstbestimmten Entscheidungen entzogen sind und daher nicht etwa als neuronale Realisierung unserer personalen Präferenzen betrachtet werden können (Pauen, 2008, S. 200).

Hier ist einzuwenden, dass *neuronale* Abläufe wie das von Libet entdeckte *Bereitschaftspotential* ebenso *zu mir* gehören, das heißt am Phänomen der *Meinigkeit* partizipieren, das Ich *mit* herausbilden, die seelischen Prozesse und damit die *personalen Präferenzen* spiegeln. Zerebrale Vorgänge *substantiieren* mentale Zustände, bewusste wie unbewusste. Es scheint mir daher problematisch, die physischen Vorgänge von den psychischen abspalten zu wollen und ganz aufs *Bewusstsein* – als Fundament von Personalität – sich zu verlassen. Eines jedoch ist mit Pauen gewonnen: Den eigenen Willen zu eruieren bedarf der Selbstbesinnung und der *Zeit*. Das Experiment versagt angesichts der Komplexität der Lebenswirklichkeit als *Ich-Geschichte*; es verkürzt das Unbewusste auf seine biologischen Funktionen.

5 Freiheit nach Peter Bieri

Aus der verengten und einseitigen Befindlichkeit des Labors befreit den Probanden Peter *Bieri*. Die Freiheit des Willens sieht er weniger durch dessen physiologischen Ursprung beschränkt, als vielmehr durch dessen *immanente Differenziertheit*. Das bedeutet, dass nicht die *neuronalen* Zustände die *mentalen* determinieren, sondern dass die mentalen *sich selbst* hemmen. Anders: Das Leib-Seele-Problem spielt für Bieri überhaupt keine Rolle, denn selbst wenn ich vollständig frei wäre, unabhängig von physiologischen Bedingungen handeln und *eine Kausalkette von selbst anfangen könnte* (Kant), würde ich mich dennoch unendlich schwer tun:

> Es ist erstaunlich schwierig zu wissen, was man will. Das gilt nicht so sehr für den kurzfristigen Willen […]. Es ist vor allem der langfristige Wille, über den wir oft im Unklaren sind (Bieri, 2011, S. 385).

Daher ist für Bieri ein *freier* Wille immer zugleich ein *verstandener*:

> Wenn es uns gelingt, einem scheinbar ungereimten Willen […] einen Sinn zu geben und seine verborgene Stimmigkeit aufzudecken, so bedeutet das einen Zuwachs an Willensfreiheit. Das ist in doppeltem Sinne so. Zum einen verschwindet der Eindruck, dass ein Riss durch uns hindurchgeht und dass es Wünsche gibt, die als Fremdkörper in uns wuchern. Im Innern von fremd anmutenden Wünschen umstellt zu sein, ist, als ob man innerhalb von Gefängnismauern lebte, und das Verstehen ist das Mittel, sie niederzureißen. Zum anderen kann das Verstehen zu einer inneren Umgestaltung führen, die den Wunschkonflikt zum Verschwinden bringt (Bieri, 2011, S. 395).

Das am Willen Verstandene aber bleibt nicht bei sich selbst, sondern wird zum *Praxisäquivalent*. Verstehen = Handeln = Freiheit. Kritisch befragt Bieri deshalb die philosophische Tradition (besonders jene Kants und seiner Epigonen):

> Warum eigentlich gelte ich als freier, wenn ich als Zensor meinen Willen zur Anpassung zwinge, als wenn ich als der Zensierte mich mit den unterdrückten Wünschen gegen die Zensur auflehne? (Bieri, 2011, S. 404)

Die Antwort muss freilich in der *religiösen* Vergangenheit bzw. im *Ich-Ideal* der menschlichen Psyche gesucht werden, *ut supra scripsi*. Diese Anfrage führt uns außerdem zum Libet-Experiment zurück. Das dort erörterte Dilemma lässt sich nun wie folgt klären: Analog zum Verhältnis von den positiven und negativen Kräften der Physik beschränken Es und Über-Ich als die von Freud erkannten Hauptströmungen des polytomen Willens in ihren Freiheiten sich *gegenseitig*. Das bedeutet, dass nicht entschieden werden kann, welcher der beiden (oder mehreren) Willen der freiere, gar ‚bessere' ist und welcher nicht. Ebenso wenig wäre ein Urteil über die ‚Freiheit' von Gravitation oder Zentrifugalkraft möglich. Natur kennt keine Freiheit, allein Bewegung der Materie als Beziehung ihrer Korpuskel. Der Mensch aber, selber Natur, nimmt staunend Einsicht, hat *Bewusstsein* davon.

Als weiteres Problem nennt Bieri die *fluktuierende Freiheit eines fließenden Selbst* (vgl. Bieri, 2011, S. 408). Dabei geht es ihm um die *Identifikation mit dem eigenen Willen* und dessen *Zugehörigkeit zu uns selbst* (vgl. Bieri, 2011, S. 408). Er räumt die Schwierigkeit ein, einen *stabilen* Willen zu eruieren, da doch all unser Wünschen einem *Fließen* gleiche. Der *angeeignete*, das heißt der erkannte und verstandene Wille sei etwas, das

innerhalb und unter den Bedingungen des *fließenden* Wollens und Denkens geschehe (vgl. ebd., S. 409). Der eigene Wille unterliege einem ständigen *Wandel*:

> Das Gesetz des eigenen Willens gilt nie für immer, denn es ist das Gesetz eines fließenden Selbst. Dazu gehört die Einsicht, dass ein solches Gesetz unmöglich ein ganzes Leben umspannen kann. Die Vorstellung, wir könnten unser ganzes Leben in den Blick nehmen und ihm als einer Ganzheit unseren Stempel aufdrücken, so dass es sich leben ließe, wie aus einem Guss, ist eine Illusion. Und sie ist nicht nur falsch: Sie kann uns auch versklaven, indem sie uns verbietet, uns auf größere Umwälzungen einzulassen, die nötig wären, um von einem überholten, unfrei gewordenen Willen zu einem neuen Willen zu gelangen, mit dem wir uns für die nächste Zukunft identifizieren können (Bieri, 2011, S. 423).

Wenn Willensfreiheit Urheberschaft impliziert und Urheberschaft bedeutet, dass die kausale Rückbindung einer Handlung an ein Subjekt möglich ist, dass die Aktion nicht unbedingt ist, nicht zufällig, dann tritt als weitere Komplikation hinzu, dass sie an ein Ich geknüpft ist, das zwar *selbstbestimmt* ist, jedoch *fließend per se*, das heißt unsicher in seiner *Identität* und damit auch in seiner *Autonomie*. Kürzer: Der Frage nach der *Freiheit* des Willens entspricht die Frage nach der *Einheit* und *Konsistenz* des Willens; und dieser entspricht die Frage nach der *Einheit* und *Konsistenz des Ichs*.

Umgekehrt gilt dasselbe: Der Unbestimmtheit des Selbst und seiner personalen Präferenzen folgt die Unbestimmtheit der Freiheit. Was ist gemeint? Die Eigenschaft der Freiheit ist es, *negativ* zu sein; dies schützt sie davor, eine ‚haltlose‘, zufällige Bewegung zu sein. Freiheit ist stets Freiheit *von etwas* – so wie es Bewusstsein nur als Bewusstsein *von etwas* gibt. Sie ist immer Negation von dem, das schon da ist (Sartre). Freiheit wird erst sichtbar, wenn ein Zwang sich bildet, der sie verlangt.

Ob jedoch das Stillen des Hungers oder der Genusssucht durch den Konsumartikel, welchen wir im Supermarktregal unter vielen ‚Alternativen‘ ‚frei wählen‘, gelingt, und ob er die Freiheit gibt und hält, die er verspricht, bleibt ungewiss. Dies will nicht nur *individuell* entschieden sein, sondern es besteht immer auch die Möglichkeit der *falschen* Entscheidung, des *Zweifelns*, des *Bedauerns*, welche die Wahl nachträglich trübt. Und: Folgt der Freiheit wirkliche *Veränderung* oder geht sie im Kreis? Diese Fragen sind nicht abzulösen von denen nach Selbstbestimmung und Wille. Denn ist die Hoheit über den *Ausgang* der Freiheit nicht garantiert, ist die Herrschaft über den *Willen* verschenkt. Unfreiheit ist der Zwang zu scheitern, die kryptische Identität von Freiheit und Determination.

Jeweils haftet der Freiheit etwas von dem an, davon sie sich abstößt. War die erlebte Unfreiheit prägend (von Lissabon bis Auschwitz), bleibt sie im Trauma erhalten. Vom Zwang und vom Ganzen lässt sich nicht befreien, wie singuläre Kausalität glauben macht.

Freiheit als Negativum, das heißt *als Abwesenheit* von Beschränkung, ist wie das Gute, welches seine Existenz dem Bösen verdankt, kein ‚objektiver Wert‘ oder ‚allgemeiner Zustand‘, sondern *subjektive Empfindung*, die nie eindeutig, sondern einzig *mehrdeutig* zu haben ist. Als Positivum bliebe sie Abstraktum, *als Quale* besitzt sie Gültigkeit und Potenz, zur Gestaltung von etwas Anderem, das ein *Neues* ist.

6 Ergebnis

Freiheit, *als Möglichkeitsform von Materie*, wie Bloch sie nennt, als Novum und Veränderung, erwacht und entsteht nicht aus Alternativität oder Deliberation, sondern als Ergebnis des dialektischen Ringens von Qualität und Quantität, Eros und Thanatos, Es und Über-Ich, Innen- und Außenwelt. Deutlicher: *Dass* der ‚Weltstoff‘ als ganzer, *vermittelt durch das Subjekt Mensch*, durch dessen *Bewusstsein*, in *Bewegung* bleibt, und dies weder zirkelhaft noch mechanisch, sondern *dynamisch* und *polyrhythmisch*, bleibt uns zunächst als einziger Begriff und letzte Definition von Freiheit. Über den Weg naturwissenschaftlicher Forschung gehen wir, ohne zu regredieren, zurück zu dem, was schon vorher bekannt war: *Freiheit als Einsicht in die Notwendigkeit*.

Literaturverzeichnis

Bieri, P. (2011). Das Handwerk der Freiheit. Über die Entdeckung des eigenen Willens (10. Aufl.). Frankfurt am Main: Fischer.
Cruse, H. (2004). Ich bin mein Gehirn. Nichts spricht gegen den materialistischen Monismus. In: Hirnforschung und Willensfreiheit. Zur Deutung der neuesten Experimente / hrsg. von C. Geyer (S. [223]-228). Frankfurt am Main: Suhrkamp.
Gazzaniga, M. (2012). Die Ich-Illusion. Wie Bewusstsein und freier Wille entstehen. München: Hanser.
Libet, B. (2007). Mind Time. Wie das Gehirn Bewusstsein produziert. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
Metzinger, T. (2010). Der Ego-Tunnel. Eine neue Philosophie des Selbst: Von der Hirnforschung zur Bewusstseinsethik. Berlin: Berliner Taschenbuch Verl.
Pauen, M. (2008). Illusion Freiheit? Mögliche und unmögliche Konsequenzen der Hirnforschung. Frankfurt am Main: Fischer.
Richter, H.-E. (2005). Der Gotteskomplex. Die Geburt und die Krise des Glaubens an die Allmacht des Menschen. Gießen: Psychosozial-Verlag.
Singer, W. (2002). Der Beobachter im Gehirn. Essays zur Hirnforschung. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Zum Autor

Matthias Mayer, Dr. Dr. habil., ist Privatdozent am Philosophischen Seminar der Universität Tübingen.

IZPP^Φ INTERNATIONALE ZEITSCHRIFT FÜR PHILOSOPHIE UND PSYCHOSOMATIK
Erstes offenes E-Journal für fächerübergreifende Theoriebildung in Philosophie und Psychosomatik sowie ihren Grenzgebieten
Herausgeber: Wolfgang Eirund und Joachim Heil ISSN: 1869-6880

IZPP 1/2013 Autorenverzeichnis
(in alphabetischer Reihenfolge)

Dr. Nika Daryan
ist promovierte wissenschaftliche Mitarbeiterin des Arbeitsbereichs Anthropologie und Erziehung am Fachbereich Erziehungswissenschaft und Psychologie der Freien Universität Berlin. Ihre Arbeitsschwerpunkte sind historisch-kulturelle Anthropologie mit besonderem Fokus auf Theorien der Imagination und der Praxis, mediologische Bildungstheorien, qualitative Forschungsmethoden und Methoden der Zukunftsforschung.

Dr. phil., M.A. Claudia Simone Dorchain
geb. 1976, Promotion über Meister Eckharts Mystik, Vergleichsstudien über christliche Mystik, Neuplatonismus und Upanishaden, Postdoc-Forschung „Die Gewalt des Heiligen“ im Rahmen des Kolloquiums Jüdische Studien (KJS) an der Humboldt Universität zu Berlin, Forschungsschwerpunkt Erkenntnistheorie.
Kontakt: livingdaylights@gmx.de

Dr. phil., Dipl.-Volksw Sigbert Gebert
geboren 1959, studierte Philosophie, Politik, Soziologie und Volkswirtschaft in Freiburg (Brsg.) und Basel. Lebt als Privatgelehrter in Kehl und Zürich. Veröffentlichungen u.a. „Sinn – Liebe – Tod“ (2003), „Die Grundprobleme der ökologischen Herausforderung“ (2005), „Philosophie vor dem Nichts“ (2010).
Kontakt: Sigbert.Gebert@freenet.de

Sören Heim
freier Journalist, Dichter und Übersetzer, veröffentlichte bisher unter anderem in *Bibliothek deutschsprachiger Gedichte*, *eXperimenta* und *Podium Literatur*. Dritter Preis beim Nachwuchswettbewerb der Internationalen Gemeinschaft deutschsprachiger Autoren 2009.
Homepage: http://wortkraemer.jimdo.com
Kontakt: heim.soeren@gmx.de

Dr. med. Michael Hettich
ist Chefarzt der *Tagesklinik für Männer* in Sehnde/Ilten;
Kontakt: dr.hettich@wahrendorff.de

Benjamin Hintz
(*1982), Dipl. Sozialpädagoge/Dipl. Sozialarbeiter (FH), Musiker, Student der Erziehungswissenschaft, Soziologie und Philosophie an der Johannes Gutenberg-Universität Mainz.
Kontakt: benjamin.hintz@gmx.de

Dr. phil. Dipl. theol. Henrik Holm
(geb. in Oslo 1980), wissenschaftlicher Mitarbeiter (Interdisziplinäre Fakultät) und Dozent (Theologische Fakultät) an der Universität Rostock.

Schwerpunkte in Forschung und Lehre: Augustinus, Anselm von Canterbury, Kant, Nietzsche und Heidegger, Religionsphilosophie, Metaphysik und Europäische Religionsgeschichte.
Universität Rostock, THF, 18051 Rostock.
Kontakt beruflich: Henrik.holm@holm@uni-rostock.de; privat: he.holm@gmail.com

Dr. phil., phil. mag. Anja Kraus
Studium Erziehungswissenschaft, Philosophie, Lehramt Kunst in Berlin. Seit 2004 Juniorprofessorin und seit 2012 Vertretungsprofessorin für Erziehungswissenschaft an der Pädagogischen Hochschule Ludwigsburg. Forschungsschwerpunkte: Pädagogische Lerntheorien; Körperlichkeit in der Schule; Integration von künstlerischen Positionen in didaktische Konzepte und in die empirische Unterrichtsforschung; Heterogenität in der Schule; anthropologische Fragen.

Dr. phil. habil. Elfriede Löchel
Psychoanalytikerin/Lehranalytikerin (DPV/IPV); Professorin an der IPU Berlin für Theoretische Psychoanalyse/Psychoanalytische Subjekttheorie; International Psychoanalytic University, Stromstr. 3, 10555 Berlin.
Tel.: 0170-4050209.
Kontakt: elfriede.loechel@ipu-berlin.de

Dr. Dr. habil Matthias Mayer
ist Privatdozent am Philosophischen Seminar der Universität Tübingen.

Nora Katthöfer
Studentin der Kunsttherapie an der Hochschule für Künste Ottersberg
Kontakt: norakatthoefer@aol.com

Die Herausgeber
Dr. med. Wolfgang Eirund
Facharzt für Psychiatrie und Psychotherapie, Chefarzt der Abteilung Psychosomatik und Psychotherapie an der Rheingau-Taunus-Klinik Bad Schwalbach.
Kontakt: wolfgang.eirund@pitzer-kliniken.de

Dr. Joachim Heil
Lehrbeauftragter am Philosophischen Seminar der Johannes Gutenberg-Universität Mainz.
Kontakt: jheil@uni-mainz.de

Wissenschaftliche Redaktion
Bastian Zimmermann M.A., Studium der Philosophie, Pädagogik und Germanistik in Mainz; Schwerpunkte: Philosophie, insbes. Existenzphilosophie, Hermeneutik, Kulturkritik
Kontakt: bastianzimmermann@ymail.com

IZPP^Φ INTERNATIONALE ZEITSCHRIFT FÜR PHILOSOPHIE UND PSYCHOSOMATIK
Erstes offenes E-Journal für fächerübergreifende Theoriebildung in Philosophie und Psychosomatik sowie ihren Grenzgebieten
Herausgeber: Wolfgang Eirund und Joachim Heil ISSN: 1869-6880

CALL FOR PAPERS
Ninth issue: 15 december 2013
Main topic: "Man and Animal"
Final paper submission deadline: 31 october 2013
It's also possible to submit papers with themes apart from the main topics.

CALL FOR PAPERS
für die kommende 9. Ausgabe 2/2013 (Erscheinungstermin: 15. Dezember 2013)
Themenschwerpunkt: „Mensch und Tier"
Abgabe Deadline 31. Oktober 2013
Abgesehen von Beiträgen zum Themenschwerpunkt können auch Manuskripte zu anderen Grenzgebieten von Philosophie und Psychosomatik eingereicht werden.

Mensch und Tier
Aus philosophischer und pragmatistischer Perspektive erscheint die Unterscheidung zwischen Mensch und Tier zunächst einmal als *Werkzeug*, um uns selbst besser zu verstehen. Man nehme beispielsweise, wie John Dewey bemerkt, „die Ideen und was aus ihnen folgt weg, und der Mensch erscheint nicht besser als die Tiere auf dem Felde" (Dewey 2001, S. 111). Das wäre auch schon, was es Wesentliches dazu zu sagen gibt, wären wir nicht gezwungen Ethiken zu entwerfen, die möglichst *alles* einschließen, vom reinen Vernunftwesen bis zu dem, was wir meinen, was eben noch alles eingeschlossen werden sollte.

Um nicht ganz in einen Pantheismus zu verfallen, brauchen wir dann doch eine Unterscheidung, die zumindest grob alles Belebte von allem Unbelebten trennt, oder uns, besser noch, zeigt, wo Leben anfängt oder endet. Schopenhauer empfiehlt uns, Leben im Blick der Eltern beginnen zu lassen, worüber man lange nachdenken kann. Dewey gibt uns eine experimentellere Definition:

> „Zu leben bedeutet, dass eine kontinuierliche Reihe miteinander verbundener Handlungen stattfinden, wobei die vorhergehenden Akte die Bedingungen vorbereiten, unter denen die späteren Handlungen sich vollziehen" (Dewey 2001, S. 224).

Der Unterschied, was es heißt, zu leben, und was nicht, fängt also grob bei der Amöbe und dem Virus an. Peter Singer (1994) ist damit nicht zufrieden, er will anders fragen, nämlich, wann Leben seinen moralischen Wert gewinnt und wann es ihn verliert bzw. wer empirisch beobachtbares *Interesse* am Leben zu haben scheint und wer nicht. Das macht natürlich nur Sinn, wenn man akzeptiert, dass es eine Wahrheit gibt, die unabhängig von dem gilt, was Menschen *tun*. Vielleicht aber sollten wir auch dort beginnen, wo die ‚liberale Ironikerin' Richard Rortys steht, die meint, „dass sie nicht nur durch eine gemeinsame Sprache, sondern *nur* durch Schmerzempfindlichkeit mit der übrigen Spezies humana verbunden ist, besonders durch die Art Schmerz, die die Tiere nicht mit den Menschen teilen – Demütigung" (Rorty 1989, S. 158). Wie immer man die Sache, oder in diesem Fall: das Tier wendet, die Frage, scheint zu sein: Wie können Tiere sprechen, ohne zu sprechen?

Die Sprache stellt das „Tierische“ und das „Menschliche“ in vielfältiger und keineswegs homogener Weise einander gegenüber: Wenn Menschen sich „wie die Tiere“ benehmen, so mag man ein „unmenschliches“ Verhalten meinen. Und doch gefällt einem etwas „tierisch gut“. In partnerschaftlichen Beziehung erhalten wir Kosenamen, die dem Tierreich entlehnt sind und oft eine sinnliche Symbolik meinen. Viele naturnahe Völker nehmen bei der Namensgebung Bezug auf Tiere – hier wohl in der Hoffnung, dass der Benannte bestimmte Eigenschaften haben möge, welche man dem Tier zuschreibt.

Schon für die Sumerer standen die Tiere Pate für Allegorien und Metapher (vgl. Akimoto 2010) Und auch in den Fabeln der europäischen Antike finden wir das Tier im Bezug zum Menschen, damit er in ihm sich selber erkenne. Indem die Fabel in spielerischer Weise verleugnete oder verdrängte menschliche Neigungen und Eigenschaften aufzeigen will, kann sie auch in der Psychotherapie genutzt werden: Äsops Fabel etwa über den Fuchs und die Trauben gilt als anschauliches Beispiel für den Abwehrmechanismus der Rationalisierung (vgl. Hoffmann und Holzapfel 1995).

In George Orwells (1982) Roman *Farm der Tiere* lassen sich den Tieren konkrete Personen der Zeitgeschichte zuordnen, um so auf die „unmenschlichen“ Ereignisse im damaligen Russland bzw. der Sowjetunion hinzuweisen. So werden auch hier Tiere zu symbolischen Stellvertretern für menschliche Eigenschaften.

Die Nennung des Tieres im Bezug zum Mensch spielt aber auch in der romantischen Philosophie, philosophischen Anthropologie und Psychotherapie eine Rolle, etwa wenn Johann Gottfried Herder schreibt, „dass der Mensch den Tieren an Stärke und Sicherheit des Instinkts weit nachstehe, ja dass er das, was wir bei so vielen Tiergattungen angeborene Kunstfähigkeit und Kunsttriebe nennen, gar nicht habe“ (Herder 1993, S. 20). Darauf greift später Arnold Gehlen (1986) zurück, wenn er den Menschen im Vergleich zum Tier als „Mängelwesen“ benennt: Im körperlichen Mangel sieht Gehlen geradezu eine Voraussetzung dafür, dass der Mensch „die Mängelbedingungen seiner Existenz eigentätig in Chancen seiner Lebensfristung umarbeitet“, dass er sich also nicht der Natur anpasst, sondern umgekehrt seine natürliche Umgebung seinen Lebensbedingungen anpasst. Der Vorteil des Menschen wird bei Herder indes in einer grundlegenderen Weise formuliert: Wenn Herder den Menschen als „ersten Freigelassenen der Schöpfung“ beschreibt, der abwägen muss zwischen Richtig und Falsch, Gut und Böse, schlägt dies auch einen Bogen zur Psychotherapie, in der sich das Handeln und Erleben vor dem subjektiven Gewissen als Schuld und Scham oder auch Stärke und Stolz abzubilden vermag.

Die Zeitlichkeit des Menschen, die ihn überhaupt erst befähigt, sein Handeln erinnernd zu bewerten und seine Zukunft zu entwerfen, ist aber nicht nur befähigende Freiheit, sondern auch bedrückender Fluch. So lässt Friedrich Nietzsche den Menschen zum Tier sprechen:

> „Warum redest du mir nicht von deinem Glücke und siehst mich nur an? Das Tier will auch antworten und sagen: Das kommt daher, dass ich immer gleich vergesse, was ich sagen wollte – da vergaß es aber auch schon diese Antwort und schwieg: So dass der Mensch sich darob verwunderte.“
> (Nietzsche, 1980)

Anders als in der Fabel werden dem Tier hier allerdings keine menschlichen Eigenschaften zugeschrieben. Vielmehr treten gerade im direkten Vergleich mit dem Tier die menschlichen Eigenschaften besonders hervor. Die darin aufgezeigte Zeitlichkeit wie auch die Frage nach dem Glück wiederum sind gleichermaßen Themen der Philosophie und der Psychotherapie.

Schon die Breite der historischen Bezüge kann zeigen, warum wir uns als Herausgeber für den Themenschwerpunkt „Mensch und Tier“ entschieden haben. Aus heutiger Sicht geht das Thema aber noch darüber hinaus. Die wissenschaftliche Auseinandersetzung mit Tieren in der Frage nach Ähnlichkeiten und Unterschieden beinhaltet nämlich auch, das Tier experimentell zu „verwenden“ und aus seinem natürlichen Lebensraum zu entfernen. Hier wird das Tier dem Menschen zum „Gegenstand“, mehr noch: Obwohl gerade in der Biologie erstaunliche auch emotionale Eigenschaften bei Tieren gefunden wurden und werden, so fällt das Tier dem Menschen im gleichen Atemzug doch sehr ungeschützt zum Opfer: Während Qual und Tod eines Familientieres noch mit großem Bedauern begangen wird, wird Qual und Tod des Versuchstiers in Biologie, Psychologie und Pharmakologie zumindest billigend in Kauf genommen.

Und doch wäre mancher wohl in Sorge, müsste er etwa ein Medikament einnehmen, das vorher nicht am Tier getestet worden wäre. Wenn wir Haustier, Streichelzoo, Tierhaltung und Verzehr einander gegenüber stellen, wird unser widersprüchliches Verhältnis zum Tier auch zu einem ethischen Problem, das über die Gebiete der Philosophie und Psychosomatik hinausweist.

Daher wollen wir ausdrücklich Autoren verschiedener Fachrichtungen dazu auffordern, sich an der kommenden Ausgabe mit Diskussionsbeiträgen, Originalarbeiten, Essays oder anderen Manuskripten zu beteiligen.

Mainz und Bad Schwalbach Juni 2013
Wolfgang Eirund und Joachim Heil

Literaturverzeichnis

Akimoto, K.: *Ante-Aesopica: Fable Traditions of Ancient Near East*. Nashville, Vanderbilt University 2010
Dewey, John: *Die Suche nach Gewissheit. Eine Untersuchung des Verhältnisses von Erkenntnis und Handeln* (1929). Frankfurt 2001.
Gehlen, Arnold: *Der Mensch*, Wiesbaden 1986.
Herder, J.G.: *Abhandlung über den Ursprung der Sprache.* Stuttgart: Reclam, 1993.
Hoffmann, S.O. und Holzapfel, G.: *Neurosenlehre, Psychotherapeutische und Psychosomatische Medizin.* Stuttgart: UTB Schattauer, 1995.
Nietzsche, Friedrich: *Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben.* Stuttgart: Reclam, 1980.
Orwell, George: *Farm der Tiere.* Zürich, Diogenes, 1982.
Rorty, Richard: *Kontingenz*, *Ironie und Solidarität*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1989.
Singer, Peter: *Praktische Ethik* (1993). Stuttgart: Reclam: 1994.